

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة **تخصص:** فلسفة التاريخ

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة

الموسومة بـــ:

مشكلة "التواصل التاريخي" عند "بول ريكور"

إعداد الطالب/
بلعاليه دومه ميلود

إشراف/
أ.د. بن مزيان بن شرقي

لجنة المناقشة

رئيس	مولفي محمد	أستاذ	جامعة وهران
مقرر	بن مزيان بن شرقي	أستاذ	جامعة وهران
مناقش	عبد اللاوي عبد الله	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة وهران
مناقش	الداوي عبد الرزاق	أستاذ	جامعة الرباط
مناقش	بوساحة عمر	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة الجزائر
مناقش	عصام عبد الحفيظ	أستاذ محاضر	جامعة قسنطينة

السنة الجامعية: 2011/2010

إهداء

إلى

روح الوالدين الطاهرين...

زوجتي الكريمة وولديّ...

نور الهدى ومحمد...

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير الخالصين للأستاذ الدكتور "بن مزيان بن شرقي" نظير كل ما أحاطني به من فضل طيلة هذا المشوار العلمي، ولست أعني فضل الأستاذ على الطالب وحسب، بل فضل الأخ على أخيه ...

كما أغتنم فرصة ميلاد هذا العمل لأحيّي، تحية تقدير واعتراف، كل من ساهم في تكويننا المعرفي والمنهجي طيلة مرحلة الماجستير، خاصة البروفيسور "محمد مولفي" و البروفيسور"عبد الرحمن بوقاف"...

وأخيرا أتوجه بالشكر إلى كل الزملاء، من جامعة باتنة، الذين تحملوا، من بعيد أو قريب، بعض متاعب هذا العمل، خاصة زميلي: أ."الصادق محمد بلام" و أ. "زهير قوتال"...

مقدمـــة

مقــدمة:

إن شيوع ظاهرة التواصل وتعدد وسائطها وقنواتها في عالمنا المعاصر، جعل سؤال "التواصل" يكاد يكون "حدث الكتابة بامتياز" و"موضوع التفكير الأساس" الذي يسيطر، ضمنا أو صراحة، على قطاع واسع من الحقول المعرفية في عصرنا، وذلك على الرغم من تباين مناهجها و مقاصدها، وهو الأمر الذي لا يمكن للفلسفة أن تقف منه موقفا حياديا ومعزولا، خاصة بالنظر إلى موقعها التاريخي، الريادي والاستثنائي، في التصدي لسؤال "الشرط الإنساني" في مظهره الكوني. وبما أن سؤال "التواصل" لم يعد سؤالا عرضيا، بل صار من صميم التجربة الإنسانية اليوم، فإن على الفلسفة اليوم، إذا كانت تطمح في استعادة موقعها المتميز، أن "تستأنف" التفكير ــ طلبا للراهنية والفاعلية ــ في ما صار اليوم يشكل شرطها الأنطولوجي الأساس، والذي يشكل في ذات الوقت أفق سؤالها الكوني، ألا وهو أفق "التواصل".

غير أن استئناف التفكير الفلسفي في موضوع التواصل يضعنا ابتداء أمام ضرب من المخاطرة، يفرضها علينا الطابع الإشكالي لمفهوم "التواصل" ذاته، وذلك بالنظر لتعدد مستوياته الدلالية التي تمنحه مجالا تداوليا واسعا، ومن ثم تضفي عليه ضربا من "الالتباس المفهومي"، نضطر معه، إلى القيام بإجراء اختباري لهذا المفهوم حتى نتبين مدى قابليته للتشكل وفق منظور فلسفي خاص هو منظور "التواصل على النمط التاريخي"، وهو ذات الإجراء الذي نستوحيه من ممارسة فلسفية خاصة هي الممارسة التأويلية في صورتها الريكورية تحديدا.

إن البحث عن نمط جديد للتواصل داخل حقل الكتابة التاريخية المعاصرة، يفترض مبدئيا قبول شكل معين للتراسل، لا يأخذ صيغته المثلى من داخل النظام اللساني القائم أساسا على الوظيفة التبليغية بواسطة فعل الكلام، بل هو تراسل يتم ابتداء عبر فعل الكتابة، حيث يتم فيه استبدال المتكلم بالمؤلف، والسامع بالقارئ،

الأمر الذي لا يسمح بإمكان الحوار الثنائي المباشر بينهما، خاصة في حالة الكتابة التاريخية، حيث ينشأ ضرب من التباعد أو التنائي بسبب المسافة الزمنية الفاصلة بين الفاعلين الماضين والمتلقين في الحاضر، وما يترتب عن ذلك من انتفاء الحضور المباشر للمعنى المقصود، ومن ثم اللجوء إلى ضرب من "الاستملاك" [1] بواسطة عملية التأويل.

غير أن عملية التأويل تفترض التعامل مع الحدث باعتباره مكونا نصيا قد يأخذ في الكتابة التاريخية شكل مكون سردي، ومن ثم فهي تستدعي كفاءة تواصلية خاصة، هي الكفاءة السردية، حيث يتم تحقيق ضرب من الحوار يختلف عن نمط الحوار التبادلي المباشر، إنه أشبه بالحوار الأحادي الجانب. من هنا الطابع الإشكالي لمقاربة "بول ريكور" (Paul Ricoeur) الفلسفية لمفهوم "التواصل على النمط التاريخي" (Communication sur le mode historique) .

تعد هذه المقاربة الريكورية بمثابة فتح غير مسبوق في مجال فلسفة الكتابة التاريخية المعاصرة، حيث لم تعد مهنة التاريخ مجرد كشف موسوعي للأحداث، كما لم تعد فلسفته تأملية خالصة، بقدر ما صار التاريخ "معرفة" تتطلب "رؤية منهجية" و إطارا إبستمولوجيا، يسمحان بمراجعة المسلمات النظرية الموجهة للبحث التاريخي باستمرار، وذلك على ضوء رؤية نقدية من داخل مهنة المؤرخ ذاتها، مما يستدعي انتباه المؤرخ إلى "حدود مهنته" وإلى "قصديته

---

[1] لقد فضل بعض مترجمي أعمال "ريكور" ترجمة « Appropriation » بـــ: "ملاءمة"، في حين فضلنا كلمة "استملاك" لما تحيل عليه هذه الكلمة من سعي للذات في طلب ملكية شيء لا تملكه في الأصل، وهو ذات المعنى الذي أراده، في تقديرنا، "بول ريكور"، حينما أبقى في مقالته: "ماالنص؟" على المعنى التقليدي الذي كرسته الهرمينوطيقا الكلاسيكية لمفهوم "الاستملاك" بوصفه "جعل ما كان غريبا مألوفا"

(Cf. Paul Ricoeur, « Qu'est – ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », in : Hermeneutik und Dialektik, II (Tubingen : J.C.B. Mohr, 1970, p.195)

أو كما صرح في موضع آخر بأن "الاستملاك" هو ضرب من "تقريب البعيد"

(Cf. Paul Ricoeur, « Herméneutique et critique des idéologies », in Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986, p.347

الخاصة". غير أن حصول هذا الأمر مرتبط بتوفر كفاءة أخرى، فضلا عن كفاءة المؤرخ، وهي كفاءة "الفيلسوف"، المطالب باستعادة التفكير في مهنة المؤرخ من موقع النقد والتأويل والمساءلة، ولعل هذا هو الأمر الذي استدعى قيام فلسفة نقدية للتاريخ، هي عند "ريكور"، تستمد مشروعيتها من رؤية عقلانية تواصلية، هي ذاتها عقلانية "التفكر الفلسفي"[2].

في هذا السياق بالذات (أي سياق الفلسفة النقدية للتاريخ) نضع مقاربة الفيلسوف الفرنسي المعاصر "بول ريكور" للتاريخ، وهي مقاربة تأخذ كامل معناها أولا ضمن تقليد فلسفي ظل يطبع أعمال "ريكور" الفلسفية وهو تقليد "الفلسفة التفكرية"[3] (Philosophie réflexive)، المطعمة بالفينومينولوجيا التأويلية. ولهذا التزاوج في فكر "ريكور" دلالته الفلسفية بالنسبة لموضوع بحثنا ألا وهو "التواصل التاريخي"، حيث يقدم منذ البداية علامة على اهتمام "ريكور" بمسألة "التواصل" التاريخي للأعمال الفلسفية القارية، فضلا عن أعمال الفلاسفة الأنغلو ــ أمريكيين، الذين شكلوا بدورهم رافدا مهما ومنعطفا حاسما في إثراء نظرته لمختلف قضايا الفلسفة، وتحديدا فلسفتي اللغة والتاريخ، ولعل هذا أمر يكاد يكون نادرا، خاصة مع وجود ما يشبه حالة انفصال تاريخي بين خطاب الفلسفة في

---

[2] يشير "ريمون آرون" (Raymond Aron) إلى أن "ريكور ينتمي إلى أولائك الفلاسفة الفرنسيين الذين عالجوا مشكلة المعرفة التاريخية انطلاقا من الفلسفة العامة" أنظر:

R.Aron, Leçons sur l’histoire, éditions de Fallois, 1989, p.36-37

[3] فضلنا كلمة "تفكرية" بدل " تأملية" كما هو غالب على كثير من الترجمات العربية، وذلك لاقتناعنا بالتعليل الذي قدمه الباحث "جورج زيناتي" أثناء تعليقه على كلمة (réflexion) قائلا: "فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة (réflexion) التي تعني أمرين في آن واحد: الانعكاس أولا والتفكير ثانيا، لذا كان الحذر ضروريا في الترجمة. والتفكر مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها..." أنظر: التعليق الوارد على هامش الصفحة في: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، بيروت، ص 67

العالم الناطق بالإنغليزية وبين ما يسمى بخطاب الفلسفة القارية. إن "ريكور"، وبالنظر لثقافته الفلسفية المفتوحة من خلال "الحوار المستمر مع الفلسفة الألمانية المعاصرة ومع الفلسفة الأمريكية، التحليلية على وجه الخصوص" [4] ، استطاع أن يؤسس جسر تواصل بين الثقافتين الفلسفيتين، وأن يفتح قناة حوار مثمر بين مختلف الطروحات الفلسفية المتباينة، بل في الغالب المتصادمة والمتصارعة، سواء المتعاصرة منها أو المتباعدة في الزمن، وذلك بفضل قدرته على الإصغاء وإيمانه المبدئي بتعدد التأويلات وبطابعها النزاعي، وبأن الحقيقة هي وليدة "التفلسف المشترك" و الذي يفترض وجود "الجماعة الفلسفية" (Communauté philosophique) لاستمرار الفكر الفلسفي. كل ذلك في نظر "ريكور" ممكن متى فهم التاريخ عموما، وتاريخ الفلسفة خصوصا، كفضاء لتجربة التواصل، ومتى فهم التواصل بدوره "كبنية للمعرفة الحقة"[5] .

في هذا الأفق التفسيري بالذات، حاولنا الاشتغال على فكر "ريكور" الفلسفي حول التاريخ، وتحديدا حول إمكانية تجديد علاقة التاريخ بالفلسفة وفق منظور إشكالي جديد هو المنظور التواصلي، ومن ثم تمحور بحثنا حول الإشكالية التالية:

هل بالإمكان العثور، لدى "بول ريكور"، على تصور للتاريخ يسمح بإعادة التفكير في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ من منظور جديد هو المنظور التواصلي؟ أو بصيغة أخرى: هل في مشروع "ريكور" الفلسفي ما يؤكد إمكان

[4] François Ewald, « Paul Ricoeur », in : magazine littéraire, n^0 390, septembre 2000, Paris, p.18

[5] Paul Ricœur, Histoire et vérité, éditions du Seuil, 1967, P.62

قيام فلسفة للتاريخ في ظل خطاب تاريخي معاصر يقطع بالأساس مع كل فلسفة للتاريخ بالمنظور الهيغلي، سواء من داخل مهنة التاريخ ذاتها أو من خارجها[6] ؟

بناء على هذا التساؤل الأولي، ومن موقع البحث عن نمط جديد للتواصل في فلسفة "ريكور" للتاريخ، يتعين علينا ترتيب جملة من الاستفهامات هي:

هل تأسيس مشروع فلسفي للتاريخ ممكن وفق شروط عملية التواصل، مع علمنا المسبق بأن كل تواصل حقيقي يفترض لحظة تخاطبية، يقتضي بموجبها الحضور الفعلي لأطراف قادرة على أن تساهم فعليا في بلورة الحوار؟ أليس من التناقض البَيّن أن نزج بعملية التواصل داخل حقل التاريخ من حيث هو حقل للتجربة الإنسانية كما عيشت في الماضي، بينما يشترط التواصل، أول ما يشترط، التبادلية الحوارية لأطراف حاضرة حضورا فعليا ومباشرا؟ بل كيف يستطيع مثل هذا المشروع أن يكون له بعد تواصلي بالرغم من خصوصية المعرفة التاريخية، أي من حيث أنها تستهدف تحديدا التجربة الزمنية الماضية، أعني تجربة تتعلق بأناس قد ماتوا ولم يبق لهم إلا الأثر، ومن ثم فهي بهذا المعنى تفترض غياب التواصل أساسا، بل، الأكثر من ذلك، نسف الموقف الحواري بكامله ؟

في الواقع أن هذه الاستفهامات، على جدتها بالنسبة لموضوع بحثنا، هي في الأصل استمرار لانشغالات كانت قد سيطرت على تفكيرنا منذ إعدادنا لمذكرة الماجستير، حيث تملكنا آنذاك هاجس البحث عن الكيفية التي تتمفصل وفقها ميتودولوجيا الكتابة التاريخية مع مقتضيات النظرة الفلسفية للتاريخ، وكانت المسألة الرئيسة التي استحوذت على موضوع بحثنا آنذاك هي مسألة "التجديد في الكتابة التاريخية العربية"، حيث انتهينا إلى أن اللحظة الأساسية، وربما الوحيدة،

[6] نقصد بمن هم داخل المهنة: أنصار مدرسة "الحوليات" الفرنسية تحديدا، بينما نضع أنصار الطرح الوضعي المنطقي وكذا أنصار الطرح السردي في العالم الناطق بالإنغليزية خارج مهنة التاريخ، إذ هم أقرب إلى المنظرين الإبستمولوجيين منهم إلى المؤرخين المحترفين.

التي أسست لهذا التمفصل في ثقافتنا التاريخية العربية هي اللحظة الخلدونية، بالقياس لمحاولات عربية سابقة، لم تتعد، في الأغلب، عتبة الإشارات والتنبيهات[7]. لكن رغم إتمامنا هذا الموضوع، إلا أن السؤال الذي بقي عالقا هو الآتي: ما الذي جعل العلاقة بين الكتابة التاريخية وبين التنظير الفلسفي للتاريخ غائبة في تراثنا العربي منذ "ابن خلدون" إلى يومنا هذا؟ أو بالأحرى، لماذا تعاني كتابتنا التاريخية بحالة انسداد على المستوى النظري الفلسفي؟ وما الذي يجعل المؤرخ عندنا مقطوع الصلة بالفيلسوف، وما الذي يجعل الفيلسوف (أو القارئ الفلسفي على الأقل) غير معني بأسئلة المؤرخين؟ إنها الأسئلة التي كانت و لا تزال بمثابة الهاجس الفلسفي الأول في تناولنا لموضوعة "التاريخ"، والتي لم أعثر لها على أجوبة شافية في ثقافتنا الفلسفية والتاريخية، التراثية منها والحداثية، فكان علينا أن نعيد طرحها من جديد، ولكن هذه المرة من منطلق البحث عن أفق تفسيري مغاير جغرافيا وثقافيا، هو الأفق التفسيري الغربي، عسى أن نظفر بمقاربة فلسفية جديدة تسد فراغا ابستمولوجيا ومنهجيا تعاني منهما علاقة الفلسفة بالتاريخ عندنا.

لقد حاولنا، في معالجتنا لإشكالية هذا البحث، أن نستعين بالمنهج الديالكتيكي المفتوح، الذي غالبا ما التزم به "بول ريكور" نفسه، وذلك كلما تعلق الأمر بالتقريب بين المواقف الفلسفية، التي تبدو متباعدة، بل ومتصارعة في كثير من الأحيان.

أما عن الخطة التي اتبعناها في تحليل عناصر الإشكالية المطروحة فهي على النحو التالي:

---

[7] نذكر منها ، على سبيل المثال لا الحصر، محاولات "المسعودي" و "البيروني" و"المقدسي" .

مدخل:

لقد حرصنا منذ البداية على وضع مدخل للأطروحة حتى نُمكّن القارئ من التعرف على البعد الاستشكالي لموضوع الأطروحة، خاصة أن هذا الموضوع ينطوي على طابع المفارقة، وذلك من جهة كون مبحث التواصل يستقل بخصائص تميزه عن المباحث المتاخمة له، والتي تستند إلى خلفية فلسفية، كنظرية التلقي ونظريات الخطاب، كما تميزه أساسا عن المباحث الفلسفية ذاتها، على غرار مبحث فلسفة التاريخ تحديدا، إذ لا تشترط مسألة "التواصل على النمط التاريخي" وجود صلة مباشرة بين أفراد موجودين بالفعل ويعرف بعضهم بعضا. فعدم إمكان الحوار الثنائي المباشر يجعل من المفارقة بمكان ربط مبحث التواصل بالتاريخ، حيث ينتفي الموقف الحواري بكامله، ولعل هذا هو الأمر الذي اضطرّنا إلى وضع مدخل لبيان المضمون الاستشكالي الذي ينطوي عليه سؤال "التواصل التاريخي"، باعتباره جوهر الإشكالية التي نسعى لمعالجتها في هذه الأطروحة وفق منظور "بول ريكور".

القسم الأول: ويضم الفصلين، الأول والثاني.

الفصل الأول:

لقد أريدَ لهذا الفصل أن يكون بمثابة توضيح للسياق التاريخي العام الذي عجل مبكرا بتدخل تفكير "ريكور" الفلسفي في التاريخ، وذلك بالنظر أولا للمشهد الذي انضم إليه جيل "ريكور"، وهو مشهد ثقافي وسياسي فرنسي تحركه ميول ونوازع تاريخية عامة وأكاديمية، بسبب الانشغال المفرط بالتاريخ القومي والسياسي لفرنسا من جهة، وبسبب ظهور ما يمكن أن ندعوه ــ غير مجازفين ــ "ببراديغم جديد" للتاريخ مع مدرسة الحوليات تحديدا (L'école des Annales)، ثم مع

وريثتها المسماة في فرنسا بموجة "التاريخ الجديد" (La Nouvelle histoire)، وهو الأمر الذي جعلنا نقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول:

تم في هذا المبحث أولا استعراضٌ للمشهد الفرنسي الخاص بالاهتمام التاريخي، سواء على صعيد الانشغال السياسي بموضوع التاريخ أو على صعيد الانشغال الجماهيري عبر القنوات الإعلامية ودور النشر، وما أسفر عن ذلك كله من تطلع كبير إلى إرساء تقاليد جديدة في **الكتابة التاريخية** [8] الفرنسية (L'historiographie française). إلا أننا بَيّنا في ذات الوقت أن هذه التقاليد التي تبنتها موجة "التاريخ الجديد"، كانت في الغالب تتم بمعزل عن أي مشاركة فلسفية أو إبستمولوجية، بل عمقت الهوة بين الممارسة التاريخية وبين الممارسة الفلسفية، لدرجة الشك حتى في إمكانية كتابة تاريخ للفلسفة خارج إطار تاريخ الأفكار، فضلا عن الاستبعاد الكلي لفلسفة التاريخ، وهو الأمر الذي ولد شعورا عاما ــ على الأقل في الظاهر ــ بتنافر الفلسفة والتاريخ، وإن كان في الحقيقة ــ كما حاولنا إثبات ذلك ــ بأنه مجرد تنافر مضلل، ولا يعكس حقيقة العلاقة التواصلية بين التاريخ والفلسفة.

المبحث الثاني:

بينا فيه موقف "بول ريكور" المضاد لدعوى الانفصال بين التاريخ والفلسفة، حتى في الصورة التي استقرت عليها وضعية "التاريخ الجديد" في فرنسا والمعادية في أغلب توجهاتها لفلسفة التاريخ تحديدا، حيث سعينا إلى إبراز إمكانية

---

[8] قمنا أحيانا باستبدال مصطلح "الكتابة التاريخية" بمصطلح "أسطوغرافيا"، وهو مصطلح كان قد استعمله بهذه الصيغة الأستاذ "عبد الله العروي" بجانب تعريبه إلى "التاريخيات"، حيث يوضح ذلك قائلا: "نتكلم عن اسطوغرافية موضوع ما، وهي مجموع ما ألف فيه، أو عن الأسطوغرافيا بصفة عامة، وهي مجموع ما كتب في حقل التاريخ، وعربناه بالتاريخيات." أنظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، ط3، 1997، بيروت، ص 196 .

الحوار بين الفلسفة والتاريخ، وذلك على ضوء محاولة "بول ريكور" المبكرة في التأسيس لحوار مثمر بين الفيلسوف والمؤرخ، دون التمكين، مع ذلك، لاستمرار النفوذ الكلاسيكي الذي حظيت به فلسفة التاريخ التأملية (Philosophie spéculative de l'histoire)، بل لتأسيس حوار بمقتضى مهنة المؤرخ نفسها، حيث يتم استئناف التفكير في هذه المهنة وفق ما يسميه "ريكور" "بمتطلبات التوسط التفكري" (Les exigences de la médiation réflexive).

الفصل الثاني:

أما في الفصل الثاني فقد تناولنا أهم مجال تم فيه تطبيق فكرة التواصل على التاريخ ، ألا وهو مجال "تاريخ الفلسفة"، وذلك بالنظر لما لهذا المجال البحثي من أهمية على صعيد المغزى التاريخي للفلسفة خصوصا، وعلى صعيد الفهم الفلسفي للتاريخ عموما، ولذلك قسمنا مباحثه إلى ما يلي:

المبحث الأول:

في هذا المبحث شرعنا في بيان البعد الفلسفي (الإبستمولوجي والأنطولوجي) لفرضية التواصل التاريخي، ودعوناها بالفرضية لأنها في نظرنا مجرد مشروع نظري، صدقيته مرهونة بإمكان القراءة التأويلية للممارسة التاريخيه، سواء في صورتها العلمية المهنية أو في صورتها الفلسفية النقدية، بل و في صورتها السردية أيضا .

المبحث الثاني:

يتعلق بمحاولة "ريكور" الأصيلة في الكشف عن الطابع الإشكالي المزدوج للتاريخ، حيث نجد في معظم قراءاته للتاريخ دائما ضربا من التعالق بين الذاتية والموضوعية، والحدثية والبنيوية، والخصوصية والكونية ... الأمر الذي يؤدي

إلى إمكان تفسير التاريخ على ضوء جدلية الواحد والكثرة، وهي جدلية تتم عن اعتراف ضمني بالطابع التواصلي للحقيقة التاريخية.

المبحث الثالث:

ركزنا فيه على المفارقات التي تطبع الفهم الفلسفي للتاريخ، وهو الأمر الذي ينأى بنموذج فهم تاريخية "العمل الفلسفي" عن نماذج "الشرح أو التفسير العلمي"[9] التي تبنتها سوسيولوجيا المعرفة ، حيث بينا موقف "ريكور" من هذا النموذج، وذلك عن طريق بيان مشروعيته، وفي ذات الوقت، حدوده بالقياس إلى طابع "الفرادة" الذي يشكل أصل "العمل الفلسفي"، والذي يتأبى عن كل نمذجة، اللهم إلا من باب بيداغوجي تعليمي فقط .

القسم الثاني: ويضم الفصلين، الثالث والرابع.

الفصل الثالث:

عنونا هذا الفصل: "بول ريكور وحدود الخطاب التاريخي المعاصر"، وذلك حتى نبين مدى أصالة محاولة "ريكور" في إيصال طروحات الكتابة التاريخية الفرنسية (L'historiographie française) بطروحات الإبستمولوجيا التاريخية (L'épistémologie historique) الناطقة باللغة الانغليزية، وطروحات تشترك في إحداث القطيعة بين نموذجين: نموذج التفسير التاريخي (L'explication historique) و نموذج الفهم السردي (Compréhension narrative)، وذلك باستعادة التفكر في مفهوم "الحدث" ذاته وفي المسلمات التي تحكم نظرة كل من

---

[9] لقد استخدمنا طيلة هذا البحث مفهومي الشرح والتفسير بمعنيين مترادفين للدلالة على المفهوم الأجنبي Explication وذلك في مقابل "الفهم" Compréhension .

الخطابين: خطاب "الحوليات" في منحاه الميتودولوجي، وخطاب "الوضعية الجديدة" في منحاه الإبستمولوجي، وهو الأمر الذي فرض علينا توزيع مباحث هذا الفصل على النحو التالي:

المبحث الأول:

عرضنا فيه أهم محطات الأسطوغرافيا الفرنسية المعاصرة بدءا "بمدرسة الحوليات" (L'école des Annales) إلى موجة "التاريخ الجديد" (La Nouvelle histoire)، وموقف "ريكور" النقدي من هذه المحطات ذاتها.

المبحث الثاني:

بالمقابل عرضنا في هذا المبحث موقف "ريكور" من تيار الوضعية المنطقية (Positivisme logique)، وأثر تعميمهم لابستمولوجيا الشرح التاريخي (L'épistémologie de l'explication historique) بحجة "وحدة العلم"، متجاهلين بذلك أثر المقاربة السردية في فهمنا للتاريخ .

الفصل الرابع:

يعد الفصل الرابع الفصل الأخير من هذا البحث وفيه حاولنا عرض جهد "ريكور" الفلسفي في التقريب بين السرد التاريخي (Récit historique) والسرد التخييلي (Récit de fiction)، وذلك لتأكيد الطابع الانفتاحي لفلسفة "ريكور" في التاريخ على النماذج التفسيرية المبنية على رهان فلسفة السرد أو النظرية السردية كما تجسدت في حقول الأدب والنقد الأدبي تحديدا، حيث يتمكن "ريكور" من استثمار موارد المعقولية التي يتيحها الخطاب السردي المعاصر، سعيا منه للتقريب بين حقول معرفية ظلت لوقت طويل منفصلة ومتباعدة. ولقد ضم هذا الفصل مبحثين أساسيين:

المبحث الأول:

بينا فيه ــ تحت العنوان التالي: "أزمة نموذج الشرح وإمكان الفهم السردي للتاريخ" ــ مدى اقتراب "ريكور" من أنصار التيار السردي (Courant narrativiste)، ولكن دون تجاهل المسافة التي يحدثها معهم، بسبب دفاعه، داخل دائرة الخطاب السردي ذاته، عن التمييز المبدئي بين السرد التاريخي وبين السرد التخييلي.

المبحث الثاني:

أما في هذا المبحث فحاولنا تبيين كيف أن التمييز المبدئي الذي يضعه "ريكور" بين السرد التاريخي والسرد التخييلي لم يمنعه من اكتشاف "عناصر التقاطع" بينهما، خاصة فيما يتعلق، لا ببنيتهما السردية فقط، بل بوظيفتهما المشتركة، المتمثلة في إعادة تصوير التجربة الزمنية الإنسانية، الأمر الذي يمنح "للتخييل" فاعلية مضاعفة تسمح بتوسيع وتعميق قراءتنا للتاريخ الإنساني بعيدا عن التصور الوضعي الضيق لمفهوم التاريخ وللعملية التاريخية.

خاتمة:

حاولنا في آخر هذا البحث أن نقف على أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها من الدرس الريكوري عن التواصل التاريخي، وكذا الآفاق التي يسمح بها هذا الدرس بالنسبة لموقعنا كعرب من الفكر التاريخي ومن فلسفة الكتابة التاريخية في ثقافتنا العربية، التراثية منها والحداثية، بعيدا عن الشوفينية والنزعة التمجيدية.

حريٌّ بنا، في آخر هذه المقدمة، أن نُذكّر بأن مسألة "التواصل التاريخي" كان قد أثارها "بول ريكور" بشكل صريح منذ تأملاته المبكرة حول مشكلات قراءة تاريخ الفلسفة على ضوء ميتودولوجيا جديدة للممارسة التاريخية في فرنسا، أخذت مشروعيتها من صميم مهنة المؤرخ و في ذات الوقت تقطع مع كل مزاعم فلسفة التاريخ في صورتها الهيغلية، بل وحتى في صورتها النقدية الموروثة عن "ديلتاي" (Dilthey) تحديدا، الأمر الذي ظل يدفع "بريكور" إلى البحث عن صيغة تفسيرية جديدة تضمن إمكان إعادة تجذير الفلسفة في التاريخ، و من ثم بعث الحوار التاريخي/الفلسفي من جديد.

في هذا المشهد التنازعي بين التاريخ والفلسفة، حاولنا أن نقرأ مدى إسهام "بول ريكور" في تشييد أفق جديد للعلاقة بين الفلسفة والتاريخ، وذلك عبر تتبع أهم ما كتبه بهذا الصدد. فأثناء تتبعنا مسألة "التواصل التاريخي" عند "ريكور" في أكثر من عمل، لاحظنا أنها مسألة تكاد تغطي جل أعماله الفلسفية، ليس فقط تلك التي لها شأن بالتاريخ وحده ، بل أيضا تلك التي لها شأن بمسائل أخرى، كمسألة "التواصل السردي" ومسألة التواصل عبر الذاكرة وغير ذلك من المسائل ذات الصلة الوطيدة بفلسفة اللغة والنقد الأدبي، ولعل هذا ما دفعنا إلى تحري المؤلفات التي انصبت على فكرة التاريخ تحديدا، حرصا على عدم تبديد عناصر الإشكالية المطلوبة للبحث، فكانت أهم أعمال " بول ريكور" التي رجعنا إليها باستمرار هي على الترتيب: "التاريخ والحقيقة"[10] (Histoire et vérité)، و ثلاثية "الزمان والسرد"

[10] Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Editions du Seuil,1967

(خاصة في الجزأين: "الأول المتعلق بالحبكة والسرد التاريخي" [11] و"الجزء الثالث المتعلق بالزمان المروي"[12])، ثم كتاب "الذاكرة، التاريخ، النسيان" [13] (La mémoire, l'histoire, l'oubli)، دون إهمال المؤلفات الأخرى التي أشارت إلى الموضوع ولو جانبيا. ولقد حاولنا قدر المستطاع تتبع هذه المؤلفات في لغتها الأصلية، أي اللغة الفرنسية تحديدا، ولم نشعر بضرورة تتبعها جملة وتفصيلا في نسخها المترجمة إلى العربية، اللهم إلا من باب الاستئناس تارة، ومن باب الموازنة والتقريب تارة أخرى، وقد يكون السبب في ذلك أمران:

أولا: لأن أغلب هذه النسخ لم تكن جاهزة منذ بداية البحث، بل ظهرت متأخرة نسبيا عن أغلب مراحل إنجازه، خاصة فيما يتعلق بترجمة أجزاء "الزمان والسرد" الثلاثة[14]، حيث كنا نجد صعوبة في تعريب بعض فقراته المفتاحية.

ثانيا: لأننا كنا حريصين على عدم فقدان الصلة المباشرة بلغة المؤلف الأصلية منذ البداية، وحتى لا يضيع تفكيرنا بين الاصطلاحات الكثيرة المتباينة بين المترجمين، وإن كنا مع ذلك استدركنا ــ وإنْ متأخرين ــ بعض الإشارات

---

[11] Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome I. L'intrigue et le récit historique, éditions du Seuil, 1983
يقول ريكور :" في هذا الجزء لم أهتم إلا بتاريخ المؤرخين، ولم أنساق مطلقا وراء أي إشكالية ذات صلة بفلسفة التاريخ، سواء في صورتها الكانطية أو الهيغلية أو مابعد الهيغلية. لقد فضلت البقاء في حقل المؤرخين(..) وأن عملي مع المؤرخين لم يأخذ مطلقا صيغة مواجهة، بل صيغة بحث مشترك حول بعض النقاط الحساسة مثل مفهوم الحدث..."

Cf. P.Ricoeur, La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de launay, Calmann-Lévy, 1995, p.131

[12] Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome III. Le temps raconté, éditions du Seuil, 1985

[13] Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, éditions du Seuil, 2000

[14] صدرت الترجمات الثلاث لأجزاء "الزمان والسرد" عن دار الكتاب الجديد المتحدة عام 2006، وراجع هذه الترجمات عن الفرنسية جورج زيناتي. اشترك في ترجمة الجزء الأول (الزمان والسرد. الحبكة والسرد التاريخي) كل من فلاح رحيم و سعيد الغانمي. وترجم فلاح رحيم بمفرده الجزء الثاني (الزمان والسرد. التصوير في السرد القصصي)، أما الجزء الثالث (الزمان والسرد. الزمان المروي) فترجمه سعيد الغانمي.

المهمة، خاصة فيما يتعلق بتعريب بعض المصطلحات الريكورية العويصة، هذا فضلا عن الاستئناس ببعض الدراسات التي كان لها فضل السبق في تناول جوانب من فكر "ريكور" حول موضوعة الخطاب التاريخي و فلسفة الكتابة التاريخية عموما[15] .

---

[15] نذكر من بين الأعمال التي اطلعنا عليها في هذا الصدد ما يلي:

ـــ الأعمال المنشورة ضمن كتاب: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999،الدار البيضاء، بيروت.

ـــ حاتم الورفلي، بول ريكور: الهوية والسرد، دار التنوير، 2009، بيروت.

ـــ عبد اللاوي عبد الله: "المخيال والتاريخ: الإبستمولوجيا التاريخية عند "ميشال فوكو" و"دو سارتو" و"بول ريكور"، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، نوقشت بتاريخ 2007، قسم الفلسفة، جامعة السانيا ـــ وهران، الجزائر .

ـــ بلخن جنات: "نظرية السرد التاريخي عند بول ريكور"، مذكرة ماجستير فلسفة (غير منشورة)، نوقشت بتاريخ 2010/02/22 بقسم الفلسفة ، جامعة منتوري، قسنطينة .

- Jean Greisch, L'itinérance du sens, Ed.J.Million, Grenoble, coll. « Krisis », 2001.

- L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur (Sous la dir. de Bertrand Muller), Editions Payot Lausanne, 2005.

- Eric Vigne, « accords et désaccords avec les historiens » dans : Esprit, « La pensée Ricoeur », n° 323, Mars-avril 2006, pp.30-42.

- François Dosse, Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005), édition revue et augmentée, La Découverte, Paris, 1997.

أما عن الأعمال التي لم نتمكن من العثور عليها في الوقت المناسب، ومن ثم عدم الاطلاع عليها، فيمكن أن نذكر منها ما يلي:

- F. Dosse, « Paul Ricoeur révolutionne l'histoire », Espaces Temps, n° 59-60-61, pp.6-26

- F. Dosse, « L'importance de l'œuvre de Paul Ricoeur pour la pratique historienne » in Bulletin de la societé de l'Histoire du protestantisme français, t 152, oct-nov-dec 2006, pp.647-665

مدخـــل

مدخــل

إن المفاهيم مثلها مثل الكائنات الحية، لها فرادتها وذاتيتها الخاصة، بل تربتها الأولى، بحيث لو أنك حاولت انتزاعها من منبتها الأصلي، أفقدتها حياتها واستحالت بذلك إلى قطعة جامدة أو آلة صماء لا يجدي معها أي حذر في الإصغاء أو دقة في التثبت، اللهم إلا إذا مُنحْنا القدرة على تطعيمها ضد خطر التناثر وشبح التلاشي أو الاندثار.

لعل هذا التوصيف الأولي هو مما قد يصدق أيضا على مفهوم، هو في حقيقة الأمر، لا يزال عرضة للُبس الدلالي، بالرغم من سعة استعمالاته، ألا وهو مفهوم "التواصل"[16] (Communication) ، ذلك أن استخدامه في غير حقله الدلالي الأصلي، ونقصد بذلك خارج دوائر "علوم الإعلام والاتصال"[17] أولا ، ثم خارج

---

[16] يتضح ذلك من خلال الحقول المعرفية المتعددة التي صارت تتجاذب قضايا التواصل مثل: نظرية الإعلام والسيميولوجيا واللسانيات والفلسفة والانتربولوجيا وغيرها. أنظر لمزيد من الاطلاع على أهم النصوص التي تناولت قضايا التواصل من قبل أعلام غربيين أمثال: جاكبسون، مونان، هابرماس وآخرون، والتي تم نقلها إلى العربية ضمن كتاب بعنوان: "التواصل: نظريات ومقاربات". ترجمة: عز الدين الخطابي و زهور حوتي. تصدير: عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، ط1، 2007، الدار البيضاء، المغرب.

[17] إن التواصل مفهوم شديد التعقيد بحيث لا يمكن اختزاله، على الأقل من وجهة نظر فلسفية في مجرد التبليغ والإخبار أو نقل المعلومة، بل من الضروري النظر إليه في سياق أوسع، هو السياق الذي يتعين فيه على الفلسفة، كما يقول "هويسمان"، أن تأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط الحركة التي تنطلق من المرسل إلى المتلقي، بل أيضا كل التأثيرات الناجمة عنها والتي تجعل المرسل متلقيا والعكس أيضا. أو ليست هذه صورة جديدة لجدلية العبد والسيد كما طرحها هيغل في مؤلفه: "فينومينولوجيا الروح" ؟ . أنظر بهذا الصدد: دوني هويسمان: "موضوع التواصل وعوائقه. مقاربة فلسفية" في: "التواصل: نظريات ومقاربات". المرجع نفسه ، ص 215.

حقل "اللسانيات البنيوية" [18] ثانيا، من شأنه أن يعرضه لخطر التشويه المفهومي الناتج عن إكراهات الارتحال الفجائي، ومن ثم سوء التبيئة وعسر الاستقبال في تربة جديدة ومغايرة، بخاصة إذا كانت هذه التربة تحمل من المكونات والعناصر ما يجرد هذا المفهوم من كل انحسار معجمي ضيق أو اختزال دلالي محدود، ونقصد بذلك تحديدا تربة "الحقل التاريخي". لكن بقدر من الحذر والحيطة في التعاطي مع مفهوم التواصل على النمط التاريخي، يمكن تأمين حركة انتقال هذا المفهوم إلى مجال المعرفة التاريخية باللجوء إلى ضرب من "إعادة الاستملاك" (Réappropriation) على الطريقة الريكورية نفسها.

غير أن إعادة الاستملاك هذه تصطدم أولا بالوضع اللغوي لكلمة "تواصل"، أي لهذه الكلمة كما تضبطها المعاجم والقواميس اللغوية [19]، وثانيا بالوضع المفهومي والإجرائي لمصطلح التواصل كما تم ضبطه في علوم

---

[18] يقول "هويسمان" موضحا حدود اللسانيات البنيوية في معالجة قضايا التواصل ما يلي : "يتمثل خطا المثقفين الذين احتلوا الواجهة الثقافية ما بين سنوات 1950 و 1990، في اعتقادهم ان اللسانيات البنيوية قادرة لوحدها على حل مشكلات [التواصل] وبشكل عام كل المشكلات الموروثة عن الميتافيزيقا القديمة. غير أن تقدم وسائل الاتصال، جعلنا ندرك العواقب الوخيمة لمثل هذا الوهم، حيث تبين بأن هناك ضرورة لقيام أبحاث جديدة تهم العمليات التواصلية، وأن تنجز هذه الأبحاث من طرف العلوم الاجتماعية، كما أن الأسئلة التي ستطرحها هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكون إلا من طبيعة فلسفية". المرجع نفسه، ص 217

[19] يرى "جان كازنوف" أن الأصل الاشتقاقي لفعل "تواصل" (Communiquer) يعني جعل الشيء مشتركا commun . فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيده فعل "اتصل" الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب، ويتعلق بنقل الرسائل أو الرموز الحاملة للدلالات. كما يمكن للتواصل كنشاط تبادلي أن يتم بواسطة الأصوات والإشارات أو الصور أو العلامات المكتوبة، ويتميز بأعلى مراتب الدقة على مستوى اللسان، لأن هذا الأخير نسق صوتي خاضع لسنن محدد. وباختصار، فإن التواصل هو بمثابة نقل لرسائل وتبادل لدوال بين ذات مرسلة Emetteur وذات مستقبلة Récepteur. أنظر:

Jean Caze neuve, Les pôles de la communication, in : 'univers philosophique, 2è éd., PUF, 1991, P.265

الاتصال[20] وفي العلوم اللسانية ابتداء [21]، بل أيضا لمصطلح آخر يستتبعه هو مصطلح "الحوار"* من حيث هو التعبير الفعلي عن إمكانية قيام خطاب التواصل البينذاتي، وهو الوضع الذي استقرت عليه الدراسات اللسانية من منطلق النظر إلى التواصل في علاقته بالحوارية كبنية أساسية للغة، و كمقصد أساسي لفعل الكلام/الكتابة، ومن ثم كمكون حيوي لكل خطاب دال[22] ...

---

[20] ينظر في هذا النموذج الاتصالي الذي وضعه كل من شينون (Shanon) وويفر (Weiver)، حيث يبلور كل منهما نظاما عاما للتواصل يؤكد ناحية أساسية هي الطريقة التي ينقل بها الخبر.

[21] ينحصر التواصل اللساني في النشاط الكلامي. يظهر ذلك في تعريف دو سوسير للتواصل اللساني بأنه حدث اجتماعي يلاحظ في الفعل الكلامي، فلكي يتحقق ما يسميه هذا الأخير بدائرة الكلام، لا بد من وجود جماعة أو شخصين على الأقل.أنظر: عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز العربي الثقافي، بيروت،ط2، 1996، ص88

* تذهب "كاتي لوبلان" في مقال لها عن "الغيرية عند هيدغر" إلى القول بأن "الحوار، هو بلا ريب ، شكل الخطاب الذي تتجلى فيه أكثر ما تتجلى العلاقة بين الذوات". أنظر: كاتي لوبلان": "لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني". ترجمة عاشور فني، في: مجلة أيس، العدد 2، السداسي الأول 2007، القبة، الجزائر، ص 39

[22] هذا الوضع الأولي قد أشار إليه الأستاذ طه عبد الرحمان في كتابه : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام(المركز الثقافي العربي، ط 2، 200، الدار البيضاء)، وهو ما تبين أيضا في أعماله اللاحقة خاصة: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، الدار البيضاء)، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (المركز الثقافي العربي، ط 1، 2005، الدار البيضاء)، كما أن الباحث أحمد يوسف قد أشار إلى هذا الوضع أيضا، ثم بين تطوره قائلا:" كانت المنطلقات الأولى لمتصورات الخطاب ذات خصيصة لسانية بحتة مع هاريس وبنفينست، ولكن سرعان ما صارت مشكلات الحوارية مرتبطة بخطاب الآخر ارتباطا اجتماعيا (...) إنها سيرورة نصية تحتفظ في داخلها بالبعد التواصلي المتفاعل احتفاظا يجعلها متعلقة بالذاكرة النصية وتتوافر على كفايات خطابية غالبا ما تتجسد في التواصل والحوار الذين يعبران عن الطابع المضاعف لفعل الكتابة الذي انتقل في أدبيات الحداثة النقدية إلى فعل القراءة.(أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار: المفاهيم والآليات، منشورات مختبر السيميائيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران، ط1، 2004، ص70).

فإذا كان تحقيق الحوارية لا يتم، في كل الأحوال، إلا في شكل تبادلي بين طرفين اثنين على الأقل، يفترض مبدئيا أنهما حاضرين، فما الذي يسمح بالتأسيس لضرب من التواصل على النمط التاريخي، تغيب فيه شروط الحوار المتبادل، والمفترض توفرها بين المخاطِب والمخاطَب؟ أم أن لفرضية التواصل التاريخي هذه، إمكانية للتحقق عبر مستوى من الحوار يتناسب مع بنية الخطاب التاريخي، ومن ثم يكون مختلفا عن النمط الحواري المفترض في كل عملية مخاطبة أو محاججة؟ وإذا ما جاز لنا تسمية هذا المستوى من الحوار بـــ "الحوار التاريخي"، أي ذلك الحوار الذي يمكن أن ينشأ بين المعاصرين وبين السابقين الذين لم يعد لهم أي حضور فعلي بيننا، فكيف تتم عملية التواصل بينهم مع الإقرار في ذات الوقت بالتباعد الزمني بينهم، ومن ثم لا يمكنهم اكتساب أدنى حق من الحقوق التي يكفلها الموقف الحواري أثناء حدث الكلام؟

بناء على هذه الجملة من التساؤلات، يمكن القول أن المشكلة التي يطرحها "التواصل التاريخي" في نظر "ريكور" تظهر بمجرد محاولة تجاوز مسألة التواصل كواقعة لغوية أو لسانية بسيطة، حتى يتكشف وضعها الابستمولوجي المعقد والذي يصعب فصله عن الوضع الأنطولوجي، إذ لا يكفي أن نقف عند السؤال: كيف نعرف الماضي؟ بل من الضروري استعادة السؤال الفلسفي الأنطولوجي: حيث يصبح السؤال، كما يطرحه "ريكور" ذاته، هو: "ما معنى كائن مضى وانقضى؟ وعندما أقول "كائن" فإني أقصد حدثا أو شخصا أو أي شيء آخر ينتمي للماضي وللتاريخ. وهذا السؤال هو سؤال فلسفي لأن الماضي ليس كائنا قابلا للتجريب والملاحظة العيانية كما هو عليه الحال في حقل العلوم الطبيعية، كما أن الماضي ليس كائنا خياليا صرفا" [23]، فواضح إذن، أن هذا القول يحيل

---

[23] أنظر الحوار الذي أجرته "مجلة Autrement" مع بول ريكور بعنوان : "حوار مع ريكور:أنتظر النهضة"، تر. هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد 65/64، جوان 1989، مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس، ص50

على البعد الأنطولوجي لمفهوم التواصل، أي يمكننا القول أن التواصل هو بنية للدازاين، وهذا على اعتبار تعلقه بالبنية الأصلية للوجود الإنساني وهي بنية الزمانية. أما من الناحية الإبستمولوجية، فإن التواصل – في عموم معناه – يعد "بنية للمعرفة الحقة"[24]، كما ينص على ذلك "بول ريكور".

إن هذا الطابع المزدوج والإشكالي في ذات الوقت للتواصل، ينسحب على التاريخ باعتباره فضاء لالتقاء المعرفي والزماني في التجربة الإنسانية. وعلى هذا الأساس يغدو من الضروري التفكير في إمكانية نقل مغزى التجربة الإنسانية، باعتبارها تجربة زمانية، وجعلها قابلة للفهم من قبل قراء لم يعيشوها بسبب المسافة الزمنية التي تفصلهم عنها، وفي الوقت عينه، التفكير في الآلية المنهجية التي يتم بموجبها التغلب على هذه المسافة، وجعل التجربة الماضية، المتباعدة والغريبة، تجربة معاصرة لنا، ومن ثم التمكين لنشوء موقف حواري جديد يكون علامة على نمط مختلف للتواصل هو تحديدا ما اصطلح عليه ريكور: "التواصل التاريخي"

إن ضرورة استعادة الخطاب الفلسفي كخطاب نقدي، يبدو أمرا عاجلا في كل لحظة من لحظات التوتر المعرفي والوجودي، حيث تعتري الذات حالة اغتراب، تشعر معها بانسداد أفق وجودها وانحسار عالمها، فتفقد حريتها ومن ثم سعادتها، وتستحيل بسبب ذلك إلى سلسلة من الاختزالات الرياضية والعلاقات البنيوية، التي تفقدها صلتها الأساسية بذاتها وهي صلة الكينونة، وهذا الانفصال عن الكينونة هو الذي يفسر عجز الأنظمة المعرفية التي تؤطر العلوم الإنسانية على ضوء المنحى التفسيري فقط أو نموذج الشرح وحده، نقول يفسر عجزها عن استعادة الذات والتواصل معها باعتبارها كينونة متحققة في التاريخ و مفتوحة على التاريخ، كذات تاريخية فاعلة وفي ذات الوقت منفعلة بهذا التاريخ، وبهذا

---

[24] Paul Ricœur, Histoire et vérité , op.cit, p.62

المعنى يسعى "ريكور" إلى تحصين مفهوم الذات من جانبين: من جانب ابستمولوجي يكشف عن حضورها عبر مقتضيات التفسير المنهجية، أي كذات تفترض مقابلا لها هو الموضوع، وجانب أنطولوجي يكشف عن علاقتها بالموضوع باعتبارها علاقة أولية سابقة على كل منهج أو إجراء تفسيري ما.

كل هذا يدل على وعي "ريكور" الشديد بأزمة الذات في الخطاب المعرفي المعاصر، والذي كان من نتائجه تراجع الخطاب الفلسفي الأصيل، أي من حيث هو أساسا خطاب المعنى، معنى الذات والحقيقة والتاريخ ... ولعل هذا ما يفسر بوضوح حاجة الإنسان المعاصر لاستعادة التواصل مع هذه الممارسة الفلسفية الأصيلة، والتي أصبحت تعبر عن ذاتها في شكل هرمينوطيقا، هي عند "ريكور" وطيدة الصلة بمجال الفعل أو "البراكسيس"، كما تشير إلى ذلك نبيهة قارة بقولها: "في مثل هذا السياق تتجلى الهرمينوطيقا كهرمينوطيقا "البراكسيس". وهي على ما يبدو تستجيب لحاجة تعتري الإنسان المعاصر. إذ ليس من باب الصدفة أن تبدو الفلسفة اليوم في العديد من تعابيرها كهرمينوطيقا، حتى في حالة رفضها الاضطلاع بمثل تلك التسمية"[25] .

إن التوجه نحو هذا الضرب من الهرمينوطيقا هو الذي جعل "ريكور" يحرص أكثر على تأكيد إمكانية تأسيس وعي فلسفي بالتاريخ خارج حدود الرؤية الفلسفية النسقية التي تفرض على التاريخ أن يسير نحو تحقيق "مثال فلسفي مطلق"، وفي ذات الوقت خارج دوائر التفسير الوضعي للتاريخ، والتي وجدت لها آذانا صاغية في فرنسا خاصة، مروجة بذلك لفكرة موت الفلسفة أو نهايتها، تزامنا مع الادعاءات بانحدار الذاتية و تناقص فعاليتها، أي الدعوة، بشكل عام، إلى ضرب من المعاداة المرضية للفلسفة (Philosophobie). ولقد أشار "ريكور"، بوضوح تام، إلى هذا الوضع المحزن للفلسفة، والمتبنى من قبل بعض المفكرين

[25] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص75

الفرنسيين على وجه الخصوص، وذلك بحجة انعدام موضوع للفلسفة بعد أن صار العلم سيد الموقف أو صاحب الكلمة الأخيرة... إنها بالتأكيد الصدمة التي كان قد شعر بها "بول ريكور" وهو يصف هذا الوضع قائلا:" وهذا الهجران للموضوع الفلسفي وللمجال الحقيقي للفلسفي من قبل بعض الفلاسفة الفرنسيين أصبح يقلقني الآن. وألمح من خلاله نوعا من العجرفة والتواضع المفرط في آن معا. وقد صدمت مؤخرا بالآراء التي عبر عنها "لاكولابارت" مثلا، والتي قال فيها بأنه من المستحيل الاستمرار في التفلسف أو في الفلسفة"[26].

إن إمكانية تأسيس مثل هذا الوعي الفلسفي الجديد بالتاريخ، هي المهمة التي ينذر "الفيلسوف/المؤرخ" ذاته لها، والتي بواسطتها يتحرر من الموضوعية التاريخية الكاذبة، أي تلك الموضوعية التي تزعم تمثل الماضي كما هو في ذاته دونما أي اعتبار لمقاربة الذات، هذا من جهة، ومن النزعة الفلسفية التي تدعي الإحاطة الموضوعية الشاملة بالصيرورة التاريخية، حيث تغدو حركة الذات ــ عبر حركة الجدل ــ متماهية مع الموضوع في وحدة عليا تتجاوزهما معا، من جهة ثانية. ولعل هذا ما يفسر التزام "بول ريكور" منذ البداية بخط التفكير الفلسفي المنضوي تحت مسمى "الفلسفة التفكرية"[27] (Philosophie réflexive) باعتبارها طريقة أصيلة لاستعادة الوعي الفلسفي ذاته، أي من حيث هو، أساسا، وعي يستهدف فهم الذات، ذلك لأن فهم الذات هو، في نظر "ريكور"، القضية الرئيسة في الفكر الفلسفي كله، و إن كان هذا الفهم لا يمر إلا عبر فهم الآخر.

---

[26] أنظر: "حوار مع ريكور: أنتظر النهضة"، مرجع سابق، ص50

[27] لقد حدد ريكور منطلقه الفلسفي قائلا: "أنا موجود، أنا أفكر. الوجود في نظري فكر. فأنا موجود طالما أنا أفكر. وبما أن هذه الحقيقة لا يمكن التحقق منها كواقع، ولا يمكن استخراجها كخلاصة، يجب أن تقوم في التفكر، وقيامها الذاتي هو تفكر (...) هذا هو منطلقنا الفلسفي".

أنظر في هذا الصدد: Ricœur, De l’interprétation. Essais sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p.50

من هذا المنطلق فإن استعادة فعل التفكر هذا، لا يعني، بأي حال من الأحوال، الاستمرار في التقليد الديكارتي من حيث هو تقليد يمجد الذات ويؤكد على شفافيتها أمام الوعي، بل هي استعادة للذات وقد أصابها ما أصابها من جرح وكسر وإذلال على أيدي من يسميهم ريكور بـــ : "أقطاب التشكيك" وهم على التوالي: "ماركس" (Marx)، "نيتشه" (Nietzsche)، "فرويد" (Freud). إنها استعادة تفترض الوساطة واللامباشرة، ولذلك يقول "ريكور" في هذا الصدد: "من الضروري أن يصير التفكر تأويلا لأنه لا يمكنني أن أدرك فعل الوجود في مكان آخر غير مكان الإشارات المتناثرة في العالم" [28]، أي ضرورة المرور عبر عالم التاريخ باعتباره عالما من النصوص الفكرية والثقافية . هنا يظهر بوضوح التعديل الذي أجراه "ريكور" على الفلسفة التفكرية بعد أن حدد برنامجه التأويلي، إذ أضحت فلسفة التفكر عنده فلسفة وعي تلجأ إلى الهرمينوطيقا، أي بمعنى ما "يجب أن تكون على عكس فلسفة الوعي تماما"[29]، وهو الأمر الذي يستدعي، فضلا عن منهج التفكر، ضربا من الفينومينولوجيا التكوينية أوالنشوئية (Phénoménologie génétique)[30] ، بالمعنى الذي اقترحه "هوسرل" في "تأملات ديكارتية"، حيث "تحاول هذه الفينومينولوجيا أن تحفر تحت سطح المعنى الظاهر بحثا عن المعاني الأساسية" [31] . غير أن ريكور لا يستعيد هذه الممارسة بشكل تكراري، بل بممارسة نوع من التحويل المفهومي، حيث يصير، بموجب طريقة التساؤل الإرجاعي (Questionnement à rebours) عن كيفية نشوء المعنى، التعامل مع عالم النص التاريخي تعاملا يحيل، لا إلى "عالم الحياة" كما انتهى إلى ذلك

[28] Paul Ricoeur, le conflit des intreprétations. Essais d'herméneutique I,Paris, seuil, 1969 p.325

[29] Ibid., P.22

[30] Paul Ricoeur , A l'école de la phénménologie J.Vrin ,1986 ,p.20

[31] بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2001، ص 411.

"هوسرل" لما طبق هذه الطريقة على العلوم الفيزيائية، بل يحيل إلى" عالم ثقافي مبنين أصلا، وليس عالما معوشا بإطلاق"[32].

تأسيسا على هذه النظرة المنهجية المتكاملة في وعي "ريكور"، يتم بفضلها إمكان تحقيق قراءة فلسفية للتاريخ، يكون من مهامها الرئيسة، الكشف عن الطابع التواصلي للذات مع ذاتها ومع العالم من حولها، وذلك من خلال منتوجاتها الفلسفية والأدبية والفنية، وغيرها من المضامين الثقافية التي تكتنزها الكتابة التاريخية الغربية، ومن ثم الكشف عن مغزى النشاط التاريخي ومدى ارتباطه بالبحث عن الحقيقة [33] ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، التأكيد على الثراء المعنوي أو الدلالي للتجربة الإنسانية كتجربة تنتقل إلى اللغة فتطبعها بطابعي الكثافة والعتمة، وهو الأمر الذي ساق "ريكور" إلى مساءلة تراث فلسفة اللغة وما انتهى إليه هذا التراث من فتوحات عظيمة، خاصة في مجال اللسانيات والنقد الأدبي، فأتاحت له الفرصة لتطوير تفكيره الفلسفي باتجاه استكشاف ظاهرة جديدة، هي ظاهرة الابتكار الدلالي (Innovation sémantique) المتمثلة في استكشاف آثار المعنى (Effets de sens) الناتجة عن الوظيفة الشعرية للغة[34]* ، ولقد بدا ذلك

---

[32] Paul Ricoeur , Temps et récit, tome 1, Editions du Seuil, 1983, p.118

[33] P. Ricœur, Histoire et vérité (Préface à la première édition 1955), op.cit., P.9-22

[34] يحدد "ريكور" الشعرية بقوله:"ويمكن أن نسمي شعرية (Poétique) ــ في إثر أرسطو ــ الفرع العلمي الذي يعالج قوانين التركيب المضافة إلى الخطاب لتجعل منه نصا يعتبر بمثابة محكي أو قصيدة أو محاولة نقدية. أنظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ج.م.ع،2001، ص8

* لا يشترط أخذ هذه الوظيفة في حدود الاحتفاء باللغة من أجل ذاتها، على حساب الوظيفة المرجعية المهيمنة في اللغة الوصفية، بل من الضروري التأكيد على أن المقصود من تعليق هذه الوظيفة الأخيرة الرفع من قيمة الخطاب الشعري باعتباره خطابا "يمنح اللغة خصائص وقيما للواقع لا تبلغها لغة وصفية على نحو مباشر، ولا يمكن أن تقال إلا عبر تفاعل معقد بين الملفوظ الاستعاري وبين الانتهاك المضبوط لدلالات كلماتنا المعتادة"، أنظر:

Paul Ricoeur, Temps e récit,t ome I, op.cit, 1983 p.11

واضحا لدى "ريكور"، أولا على مستوى قصدية الخطاب الاستعاري، وتاليا على مستوى الخطاب السردي بنوعيه: خطاب السرد التخييلي (Récit de fiction) وخطاب السرد التاريخي (Récit historique)، معتبرا هذا الأخير كخطاب ذي "صلة اشتقاقية" (Lien de dérivation) بما اصطلح عليه بالفهم السردي (Intelligence narrative) حيث يتم تفعيل المخيلة المنتجة أو المبدعة ــ المماثلة في جوهرها لعمل التخطيطية (Schématisme) عند كانط ــ القادرة على إنتاج دلالة أنطولوجية عميقة للتاريخ، مقارنة بتلك التي تمنحها نماذج التفسير العقلانية في مجال علم السرد (Narratologie) والتاريخ الأكاديمي.

هكذا يستمر "ريكور" في انتهاج طريقة المقتربات في نظريته للتاريخ، والتي أعلن عنها منذ مقالاته التأسيسية الأولى، المجموعة في مؤلفه الهام:"التاريخ والحقيقة"، حيث يسميها "بطريقة المقتربات المتوالية أو [تحديدا] طريقة مضاعفة المعنى"[35]، وهي طريقة ستعرف تطويرات عبر كل أعماله اللاحقة، والمحكومة بهاجس التأويل، أين يسعى "ريكور" إلى أن يقابل بين المناهج التفسيرية بغية تحقيق فهم أفضل لمغزى التجربة الإنسانية من حيث هي تجربة زمنية، وذلك عبر التمييزات والتوضيحات التي يقدمها فعل السرد أو الحكي في جميع أشكاله، لأن "كل ما نحكيه يحدث في الزمن، ويستغرق زمنا ويجري زمنيا. وما يحدث في الزمن يمكن أن يحكى. ولعل كل سيرورة زمنية لا يعترف لها بهذه الصفة إلا بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى"[36].

يتضح إذن، أن "ريكور" يسلك مقتربات كثيرة ومتباينة، إلا أن جميع هذه المقتربات تجد تعبيرها الأكثر رسوخا فيما انتهى إليه "ريكور" كضرب من الممارسة التأويلية، على إثر إقحام عنصر اللغة في فهم الوجود. فمجموع هذه

---

[35] Paul Ricoeur, Histoire et vérité ,op.cit,p.12

[36] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص8

المقتربات الفلسفية تتدرج إذن ضمن ممارسة فن"التأويل" من حيث هو طريقة، لا لإقصاء منهج التفسير، بل من حيث هو يستلزمه كلحظة ضرورية لاستكمال عملية الفهم، وذلك على اعتبار هذه الأخيرة المقصد الأساسي لهرمينوطيقا النصوص عند "ريكور"، ومن ثم للنص التاريخي كوسيط ضروري لفهم الذات. ولعل هذا ما جعل "ريكور" يرفض الفصل الذي أقامه "غادمير" بين الحقيقة والمنهج، حيث يظهر ذلك بينا في قوله: "إننا سنحافظ دائما على العلاقة مع الأنظمة التي تبحث لممارسة التأويل بطريقة منهجية. كما أننا سنقاوم إغراء فصل"الحقيقة" الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تستخدمه الأنظمة التحليلية الناتجة

عن التفسير"[37]، ذلك أن مبتغى "ريكور" الأصلي هو إقامة تواصل منهجي بين نظام التفسير أو الشرح وبين نمط الفهم السردي [*]، حيث "لا يكون الشرح والفهم قطبي علاقة إقصاء، إنما لحظات نسبية لسيرورة معقدة يمكن أن نسميها تأويلا"[38]، كل هذا من أجل الحفاظ على حيوية الفلسفة المتوقفة في النهاية على قدرتها على الانفلات من أسر الثنائية المعرفية اللاتواصلية، ومن الارتباط العقيم بضرب من "الجدل العنيف" الذي تفرزه هذه الثنائية بدل الارتباط بذلك الضرب من "الجدل الرهيف" الذي تقتضيه عملية التواصل المعرفية والأنطولوجية معا، ذلك أنه "إذا كان يجب على الفلسفة أن تبقى حية، فإن ذلك لن يكون بإثارة انقسامات منهجية.

[37] بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، تر. منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص42.

* يعيد "ريكور" صياغة العلاقة بين الشرح والفهم على صعيد مستويات نظرية ثلاث: نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ. أنظر: ريكور، " شرح وفهم: عن بعض الصلات اللافتة بين نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ " في: من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص 123 ــ 140

[38] بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص124

فمصير[الفلسفة] مقترن بقدرتها على إلحاق فكرة المنهج نفسها بتصور أصيل للغاية عن علاقتنا الحقيقية بالأشياء والكائنات"[39] ...

ذاك هو إذن المقترب المنهجي الذي يعلي من فهم الذات عبر القراءة الفلسفية لنصوص التاريخ ولأعمال المؤرخين، ومن ثم النظر إلى "الحقيقة التاريخية كتجربة غير مباشرة"، يمكن نقلها فقط عبر فعل التأويل، أو فعل القراءة، وبالتالي التأكيد على الذاتية الفلسفية المفتوحة على عالم النص، أو ذاتية "الفيلسوف – القارئ"، بدل الانحصار ضمن نطاق الموضوعية الضيقة للمؤرخ صاحب المهنة . فالذاتية الفلسفية الحقيقية، حسب "ريكور"، ليست تلك التي تفرض نموذجها وسيادتها على غيرها من الذاتيات الفلسفية الأخرى، بل هي ذاتية منفتحة على إمكانات متعددة "للمعنى" في التاريخ، وهي التي تشكل « فعل الوعي الحقيقي »[40]، أي الوعي الذي يتشكل على خلفية "الاستعادة التفكرية لتاريخ المؤرخين" من جهة، ولتاريخ الفلسفة من جهة ثانية، أو بعبارة موجزة: استئناف التفكير الفلسفي في صناعة التاريخ وفي فلسفة الكتابة التاريخية على ضوء فلسفة تاريخية بديلة، تنأى، بموجب طابعها الديالكتيكي المفتوح، عن كل نزعة شمولية للتاريخ، سواء في صورتها الفلسفية أو في صورتها الوضعية. تلك هي الفلسفة الريكورية للتاريخ، والتي يمكن وصفها بهرمينوطيقا التاريخ التواصلية، أو ما يمكن أن ندعوه، مع "بول ريكور" ذاته، [بمشروع فلسفة] "التواصل على النمط التاريخي"[41].

هو ذا المشروع الذي حاول أن يقدمه "بول ريكور" بأصالة كبيرة، أي مشروع لفلسفة تاريخ مختلفة، تتماشى والإشكالات العامة التي تطرحها الفلسفات المعاصرة ومقتضيات اللحظة الراهنة التي يمر بها العالم، خاصة في ظل العجز

---

[39] المصدر نفسه، ص نفسها

[40] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.41

[41] Ibid, p.80

عن إيجاد مخرج صحي لأزمة التاريخية أو أزمة المستقبل كما يسميها "ك. بوميان"[42] (Krzysztof Pomian)، وتحديدا بعد إفلاس المخططات التفسيرية البديلة: الوظيفية والبنيوية والماركسية وغيرها من النزعات الفلسفية المعاصرة[43].

لقد حرص "ريكور" منذ البداية على التنويه بخطورة هذه الأزمة، باعتبارها أزمة حضارة ولدها الشعور بفضاعة التاريخ ووحشيته، خاصة بعد حربين مدمرتين أشاعتا في النفوس كراهية الماضي واليأس من أي جهد تواصلي معه، فكان من نتيجة ذلك أن دعت بعض الحركات الفلسفية إلى قطع جميع الأسباب التي تصلها بالموروث الفلسفي التأملي الذي جعل مهمته الرئيسة تحقيق الوعي التاريخي بالذات، و من ثم تدير(أي هذه الحركات) ظهرها لاستعادة فعل التأمل، أو فعل التفكر الذاتي (L'acte de réflexion)، وذلك بحجة إقحامه ضمن نطاق الفكر الخارج عن دائرة الالتزام، أي غير المنتمي لدائرة "البراكسيس"Praxis، ومن ثم يغدو بغير فعالية عملية، وهذا ما جعل "ريكور" "يعلن رفضه، وبشدة، لأي فصل بين عملية توضيح المفاهيم التي يتم بموجبها التفكير حقيقة في انخراطنا ضمن التاريخ، وبين هاجس التدخل الفاعل في أزمة حضارتنا، و ذلك بجعلها تشهد حقيقة أهمية وفاعلية التفكر" [44]، وعلى هذا لم يقبل "ريكور" نهائيا بالتعارض الذي أقامه "ماركس" بين فكر يقوم على التأمل والاعتبار فقط، وبين "براكسيس" يستهدف تغيير العالم، محتجا على هذا التعارض بمثال تاريخي، يعزو من خلاله ظهور الحضارة التقنية المعاصرة إلى فضيلة التفكير التأملي ابتداء حيث يقول: "إن ظهور تفكير تأملي على طريقة

---

[42] Krzysztof Pomian, « La crise de l'avenir », Le Débat, n°7, 1980, repris in : Sur l'histoire, Gallimard, 1999, p.233-262

[43] François Dosse, « Le moment Ricœur », in : Vingtième siècle, revue d'histoire, 69, janvier-mars 2001, P.137

[44] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, P.10.

"برمنيدس" (Parménide) و"أفلاطون" (Platon) و الأفلاطونية المحدثة استطاع أن يغير العالم، وذلك بمنحنا، عن طريق إنكار المظاهر والتأثيرات الحسية، الرياضيات الإقليدية، ثم الفيزياء الرياضية، ثم منحنا بتدخل القياس والحساب، عالم الآلات والحضارة التقنية"[45].

لكن انهيار دعاوى هذه الحركات الفلسفية، نجم عنه ظهور بدائل تفسيرية عمقت من جهة، أزمة الخطاب الفلسفي كخطاب يجعل من فهم الذات في التاريخ محور انشغاله الأساسي، ومن جهة ثانية تغافلت عن الوضع الكارثي الذي آل إليه الوجود الإنساني جراء الخرق المتزايد للمنظومات القيمية و للغياب المتصاعد للمرجعيات المشتركة، كل ذلك كما يقول الباحث الفرنسي "كريستيان دولاكومباني" (Christian Delacompagne) "يجعل تدريجيا من الحوار بين الفلاسفة شيئا صعبا، فبالأحرى ظهور هذا الحوار بينهم وبين قرائهم"[46].

وعلى هذا يمكننا القول بأن مشروع "ريكور" الفلسفي للتاريخ يستجيب لمنطق المعاصرة ومتطلبات زمن الحاضر باعتباره زمنا للتأويل (Temps d'interprétation) حيث يسعى القارئ/الفيلسوف لاستئناف القول الفلسفي المتجذر في التجربة التاريخية، والذي ينطوي عليه زمن التقليد (Temps de la tradition) أو زمن الإرسال (Temps de transmission) كما يسميه أيضا "بول ريكور". وعليه تظهر الحاجة إلى البحث عن "زمن وسيط" يكون بمثابة الزمن المؤسس، أو بالأحرى الزمن المرجعي، ألا وهو "زمن المعنى". يقول "ريكور" تأكيدا لهذا المعنى: "إني أبحث عن زمن ثالث، زمن عميق، يكون مسجلا في غنى المعنى، ويجعل تقاطع هذين الزمنين[أي زمن التقاليد وزمن التأويل] ممكنا. وإن هذا

---

45 Ibidem

46 نقلا عن:عزيز لزرق:"نقد النزعة الاسكاتولوجية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، رقم 106،107 ، 1998، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص53

الزمن سيكون هو زمن المعنى نفسه. وسيكون هذا كما لو أنه حمولة زمنية، يحملها مبدئيا مجيء المعنى. وستجعل هذه الحمولة الترسب في مستودع، والتوضيح في التأويل أمرين ممكنين في الوقت نفسه. وباختصار، فإنها ستجعل نضال هذين الزمنين ممكنا. فالواحد منهما يرسل، والثاني يجدد"[47].

[47] بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص60.

القسم الأول

الفصل الأول

التاريخ والفلسفة: من الانقطاع إلى التواصل

المبحث الأول:

"التاريخ الجديد" والتوجه المضاد للفلسفة

المبحث الثاني:

"بول ريكور" و مهنة المؤرخ: الحوار المبكر

المبحث الأول:

"التاريخ الجديد" والتوجه المضاد للفلسفة

تمهيد:

قد لا نبالغ إذا ما قلنا أن ما من أحد من الأوربيين، طيلة الفترة المعاصرة، اهتم بدراسة التاريخ كصناعة وكمهنة، مثلما اهتم به المثقفون الفرنسيون، لدرجة أن بعض الباحثين اعتبر الانشغال بالتاريخ محض "انشغال أو هوس فرنسي "[48] (Passion française) ، سواء على مستوى المؤرخين الرسميين (الجامعيين) أو غير الرسميين، بل حتى من قبل أولائك الباحثين العصاميين من هواة التاريخ، فضلا عن جمهرة الإعلاميين من صحفيين ومنشطي حصص إذاعية وتلفزيونية وأصحاب "دور نشر" شهيرة* في فرنسا[49] ، بالإضافة إلى ظاهرة الانتشار الواسع للمجلات والدوريات التاريخية، المتخصصة وغير المتخصصة، التي ساهمت في إشاعة وتعميم المعرفة و الحس التاريخيين على امتداد شرائح واسعة من الناس، وذلك بدءا من تأسيس "المجلة التاريخية"**(La revue historique) ، مرورا بمجلة

---

48 Cité in Antoine Prost, Douze leçons sur l'histoire, Editions du Seuil, Février 1996, P.15

* كأن نعد من بينها مثلا: Flammarion, Aubier Montaigne, Plon, Hachette, Gallimard, Fayard, Seuil ...

49 لمزيد من الاطلاع على دور وأهمية وسائل الإعلام في ترقية الحس التاريخي بفرنسا، أنظر:

cf. Rémy Rieffel, « Les historiens, l'édition et les médias » in : L'histoire et le métier d'historien en France :1945-1995 , Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, P.57-73

**أسس هذه المجلة كل من "ج. مونو" (G.Monod) و"ج. فانييز" (G. Fagniez) عام 1876، وهي مجلة تستلهم معظم خطوط برنامجها من أعمال المدرسة التاريخية الألمانية، مثل أعمال "رانكه"(Ranke) و"مومسن" (Mommsen) وغيرهما. أنظر:

Guy Bourdé et Hervé Martin, Les écoles historiques, Editions du Seuil, 1997, pp.182-194

"الحوليات" (Les Annales) ، التي عرفت العديد من التسميات*، إلى المجلات العامة الشهيرة على الساحة الإعلامية، على غرار مجلة "التاريخ" (Histoire) وغيرها من المجلات الأخرى[50] . كما عُرف على أغلب رجال السياسة والحكم في فرنسا وَلعَهُم الشديد بالتاريخ، لدرجة أن صرح بذلك "فرانسوا ميتران" (F. Mitterrand) عام 1982 أمام مجلس الوزراء قائلا: " إن شعبا لا يقوم بتدريس تاريخه لهو شعب فاقد لهويته"[51] .

---

* التسمية الأولى التي أطلقها مؤسساها ("مارك بلوخ" و"لوسيان فيفر") هي: "حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي" (Annales d'histoire économique et sociale) وذلك في الفترة الممتدة بين: 1929 و 1939 ، ثم تعددت التسميات حسب تغير الأوضاع والقيادات، فكانت تظهر على الترتيب التالي: "حوليات التاريخ الاجتماعي" (Annales d'histoire sociale) (1939 ـــ 1941)، "متفرقات في التاريخ الاجتماعي" (Mélanges d'histoire sociale) (1942 ـــ 1944)، "حوليات التاريخ الاجتماعي" (1945)، "حوليات، إقتصاديات، مجتمعات، حضارات"(Annales, économies, sociétés, civilisations) (1946 ـــ 1993)، "حوليات، تاريخ، علوم اجتماعية" (Annales, Histoire, Sciences sociales) (1994 ـــ ...) .

أما لمزيد من الاطلاع على تاريخ الحوليات فيمكن الرجوع إلى:

F. Dosse, L'histoire en miéttes. Des « Annales » à « la Nouvelle histoire », Editions la Découverte, Paris, 1987.

كما يمكن الرجوع إلى مقال "جاك لوغوف" عن "التاريخ الجديد"، خاصة العنصر المتعلق بـــ : "ميلاد التاريخ الجديد: مدرسة الحوليات"، ضمن: التاريخ الجديد (كتاب جماعي)، إشراف جاك لوغوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007، بيروت ـــ لبنان

[50] Nicolas Roussellier, « Les revues d'histoire » in: L'histoire et le métier d'historien en France, op.cit., PP127-146

[51] Cité dans : Antoine Prost, op.cit, P.16

لكن، بغض النظر عن هذا الادعاء الناجم في الغالب عن حالة تمجيد قومي للذات الوطنية الفرنسية*، خاصة في ظل الانجازات السياسية والثقافية المتراكمة بسبب الإرث التاريخي للثورة الفرنسية ولتقاليد الجمهورية الراسخة، نقول بغض النظر عن هذا كله، فإننا لا نعدم فعلا وجود خطاب تاريخي متجذر في الوعي الفرنسي، إن على مستوى الوعي الجماهيري أو على مستوى الوعي العلمي الأكاديمي. ويكفي لمعاينة هذا الحدث الإدراكي العام، الإشارة إلى ذلك الادعاء، من قبل المؤرخين الفرنسيين أنفسهم، بالانتماء إلى "مدرسة" باتت تفرض قواعدها ومرجعياتها، وكذا كبار مؤلفيها، على مجموع الكتابة التاريخية الآن، بحيث نالت على اعتراف، لا من قبل المجتمع الفرنسي ذاته وحسب، بل من قبل المجتمعات الأجنبية كلها، غربية كانت أو شرقية، خاصة خلال الفترة التي عرفت فيها الكتابة التاريخية الفرنسية أوج شهرتها وأوسع انتشار لها، وهي الفترة المسماة "بفترة "الثلاثين الشهيرة"[52] والتي تمتد من 1950 إلى1980"، وهي أيضا الفترة نفسها التي أعيد فيها النظر بعمق في أدوات ومناهج الكتابة التاريخية من جهة وفي مهنة المؤرخ وطبيعتها، وإن كان ذلك كله بعيدا عن صراع الأفكار أو المطارحات حول المفاهيم الفلسفية التي ترد على التاريخ من خارج الصناعة التاريخية ذاتها، خاصة بعد إعلان أنصار مدرسة "الحوليات" و"التاريخ الجديد" نفورهم الشديد من

---

* يشير "ريكور" في سياق حديثه عن الفرق بين الديمقراطيتين الفرنسية والأمريكية إلى مسألة جد هامة فيما يتعلق بأهمية دور الدولة في فرنسا في احتكار ما هو تاريخي سياسي: " فالدولة في فرنسا تمثل الكلي على مستوى تكوينها السياسي ذاته (...) فالتاريخي كان دائما منظورا إليه محاصرا من قبل الدولة ــ الوطنية ".
Cf.Paul Ricoeur, La critique et la conviction,op.cit,1995, p.92-93

[52] F.Bédarida, « Postface de : L'histoire et le métier d'historien en France :1945-1995 » , Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, P.420

فلسفة التاريخ* في صورتها التأملية عموما، وفي صورتها الهيغلية خصوصا، ولعل هذا ما جعل الحوار بين الفلسفة والتاريخ في فرنسا، كما يقول "فرانسوا دوس" (F. Dosse)، أشبه "بحوار الطرشان"[53] .

---

* لقد ظل المؤرخون الجدد أوفياء لأسلافهم المؤسسين لمجلة الحوليات فيما يتعلق بنفورهم من التفسيرات النسقية الاختزالية [الإيديولوجية والفلسفية]، لوعيهم بمدى تعقد الظواهر الاجتماعية وبتعدد التشابكات العلائقية بين مختلف مستويات الواقع (...) ومن ثم فإن الأنساق الفلسفية الشمولية التي تزعم الكشف عن معنى التاريخ، بما في ذلك تيولوجيا التاريخ، وحتى الأعمال المعاصرة لواحد مثل "بول ريكور" أو "مارو"، لم تكن لتلقى أي تجاوب من قبل الحوليات". أنظر:

Guy Bourdé et Hervé Martin, Les écoles historiques, op.cit, p.254

[53] François Dosse, « Le moment Ricoeur » in : Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 69, janvier-mars 2001, P.137

ومما يؤكد هذه الحالة (حالة اللاحوار بين التاريخ والفلسفة في فرنسا) حتى بالنسبة لعمل "ريكور" الفلسفي، ما ذكره "برنار ميللر" (B. Muller) قائلا: "حينما نظم مركز جورج بونبيدو، عام 1987، لقاء حول موضوع "الفلسفة والتاريخ"، فإن اسم " بول ريكور" وعمله كانا بالكاد يذكران".

Cf. B. Muller, « Au risque de Ricoeur », in : L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricoeur, publié sous la dir. B. Muller, Payot Lausanne, 2005, p.8

1. الموجهات العامة "للتاريخ الجديد" في فرنسا:

إن استبعاد التدخل الفلسفي في صناعة التاريخ من قبل المؤرخين المتخصصين كان بغرض تخليص التاريخ من البناءات الإيديولوجية القَبْلية من جهة، ومن جهة أخرى بغرض الحفاظ على التقليد العلموي الذي هيمن على الدراسات التاريخية بدءا من القرن التاسع عشر الميلادي، تحت تأثير مدرسة النقد التاريخي الفرنسية، والذي تواصل، وإنْ بشكل متجاوز كثيرا، مع مدرسة الحوليات (L'école des Annales) وانتهاء بتطوراتها اللاحقة مع أنصار "التاريخ الجديد"* (La Nouvelle histoire)، "حيث تجددت، كما يقول كلٌّ من المؤرخين "جاك لوغوف" (Jacques Le goff) و"بيار نورا" (Pière Nora)، المشكلات والمقاربات والموضوعات"[54] ، فتنوعت بذلك أدوات البحث التاريخي، وتداخلت وظائف المؤرخ مع وظائف خبراء العلوم الاجتماعية تداخلا منهجيا ومؤسساتيا، لدرجة أصبح الحديث عن "تاريخ مفتت" [55] الأجزاء، متناثر الأوصال، حتى أنه لم يعد

---

* جاء في القاموس الفلسفي لـــ "كريستيان غودان" أن "التاريخ الجديد هو ممارسة للتاريخ تستعمل، بخلاف التاريخ الحدثي، الطرق والمعطيات الكمية وتوسع موضوعها بحيث يغطي مجموع الوقائع الإنسانية التي ظلت مهجورة (التمثلات، الحياة اليومية، الفرديات المجهولة الهوية) . وبما ن الحدث في هذا التاريخ ليس له قيمة بالقياس إلى الواقعة، فإن التاريخ يميل إلى أن يصبح أنتربولوجيا تاريخية. أنظر:

Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, Librairie Arthème Fayard/Editions du Temps, 2004, p.575

[54] يصرح كل من "جاك لوغوف" و"بيار نورا" في مقدمة الكتاب الذي أشرفا عليه بعنوان "صناعة التاريخ" بأن "التاريخ الجديد" يعد جديدا بالنظر إلى: "المشكلات الجديدة التي تعيد النظر في التاريخ ذاته، وإلى المقاربات الجديدة التي تعدل وتثري من جهة وتحدث انقلابا في القطاعات التقليدية للتاريخ، وأخيرا بالنظر إلى الموضوعات الجديدة التي بدأت تظهر في الحقل الابستمولوجي للتاريخ ... كل هذا أصبح يدفع المؤرخين إلى ضرورة طرح السؤال من جديد حول الأسس الابستمولوجية لعلمهم التاريخي" . أنظر

Jacques Le Goff et Pierre Nora, (dirs.), Faire de l'histoire ,1.Nouveaux problèmes, Gallimard, 1974, P.11

[55] François Dosse, L'histoire en miettes. Des « Annales » à « la Nouvelle histoire », Editions La Découverte, Paris, 1987.

بالإمكان تمييز هوية المؤرخ ومهنته أو طبيعة نشاطه تمييزا كافيا، بل لم يعد ممكنا تحديد هوية التاريخ بالقياس إلى ما يسمى بالعلوم الملحقة به، وهو الأمر الذي فتح المجال للحديث، بشكل مضاعف، ومنذ سنوات عديدة عن "أزمة علم التاريخ" في فرنسا، والتي تجد تعبيرها في تلك التساؤلات التي يتقاسمها معظم المؤرخين الفرنسيين الجدد، وهي تساؤلات سحبتها أزمة العلوم الاجتماعية العامة على التاريخ، سواء كحقل بحثي، خاصة بعد نهاية سيطرة مدرسة "الحوليات"، أو التاريخ كمادة تعليمية، حيث تم تسجيل عودة القهقرى للتاريخ الكرونولوجي والوقائعي وكذا الوصفي والوطني، بل أن البعض تقدموا بالفرضية القائلة بنهاية ما كان يدعوه بعض المؤرخين الفرنسيين في مجال التاريخ القومي "بالاستثناء الفرنسي"، وذلك "على إثر تفتت الرواية القومية وتفجر الإطار الجمهوري (...) وأصبح من الواجب الاعتراف بأن البراديغمات المؤسسة للنجاحات السابقة صارت تشكو من خلل وظيفي ومن قصور في النّفَس بتقديمها لمردوديات متضائلة"[56] .

إن تلك الأزمة هي، باختصار، أزمة تتجاوز الوضع الأكاديمي الرسمي للتاريخ لتطول الوعي التاريخي لأفراد المجتمع ككل، أي غدت "أزمة مجتمع وعلاقة هذا المجتمع بالتاريخ، حيث يتم استدعاء المؤرخين كخبراء متموقعين في الحدود المضطربة بين العالم والقاضي، الأمر الذي سيجر التساؤل نحو مسألة هوية المؤرخ والتاريخ بين المطلب التقليدي والمدعوم للتاريخ كامتياز جامعي وعلمي، وبين نداءات البث العام والمعمم لمكانة التاريخ داخل المجتمع والأمة" [57]. وهذا ما تفيده بالتحديد مجمل التغيرات التي حدثت مع سبعينات القرن العشرين

[56] F.Bédarida, « Postface de : L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995 », Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, p.420

[57] Cf. Préface de Jacques Le Goff et Nicolas Roussellier, « L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995 », op.cit, p.17

والتي مست براديغم العمل التاريخي في الصميم، حيث لم يعد التاريخ مجرد مطلب نظري يستهدف البحث في الماضي من أجل كونه ماض وحسب، بل صار التاريخ مطلبا اجتماعيا لا يعزل فيه الماضي عن حاضر الجماعة أو الفرد، ولا يمكن بذلك القفز على جدلية الماضي/الحاضر، أو ما يمكن أن نسميه مع أنصار التاريخ الجديد "بتاريخ الزمن الحاضر" L'histoire du temps présent، وعليه صار من الضروري، حدوث منعطف إبستمولوجي، هو بمثابة التحول نحو خطاب تاريخي جديد، يجد مبرراته طبقا لموجهات رئيسية، حاول المؤرخ والباحث الفرنسي "بيداريدا" أن يجمعها في ثلاثة موجهات [58]، يمكن اختصارها على النحو التالي :

الموجه الأول يتعلق بإفلاس الإيديولوجيات وما استتبعه من إفلاس لفلسفات التاريخ، بدءا بفلسفة التقدم التي هيمنت على الساحة الإسطوغرافية منذ عصر الأنوار، إذ بالابتعاد التدريجي عن النظرة الخطية الأحادية للماضي، وبالتخفيف من عبء الحتميات لصالح الإمكان والحرية، تم التخلص من التفسيرات الغائية والأخروية (الإسكاتولوجية) التي تضفي على التاريخ معنى وتمنحه اتجاها ما، ومن ثم للحاضر بالقياس إلى المستقبل. في هذا الإطار عُدت الماركسية الضحية الأساس، بالنظر إلى ما مارسته من تأثير قوي جدا على الإسطوغرافيا الفرنسية خلال أربعين سنة.

الموجه الثاني يتمثل في حركة التاريخ ذاته: ذلك أن شعور المجتمع الفرنسي بضرورة مواجهة سؤال مصيره، دفعه للعمل على رفع نوعين كبيرين من التحدي، من جهة بالقياس إلى الهوية الوطنية، ومن جهة أخرى بالقياس إلى تحولات الحاضر. فبالنظر إلى عالم مضطرب الحركة بسبب اختفاء معظم

[58] أنظر لمزيد من التفصيل: F.Bédérida, « La pratique historienne : dialectique passé/présent » dans: L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995, op.cit., pp.79-80

معالمه، وبسبب تراجع النزعة النضالية تحت ضربات التباطؤ الاقتصادي مقارنة بمجد فترة "الثلاثين الشهيرة"، بدا الإغراء الوحيد أمام المجتمع هو البحث عن جذوره، الأمر الذي أعاد الاعتبار للمعرفة التاريخية، وتحديدا لمعرفة الماضي القريب، ومن ثم الميل المستعر نحو مفاهيم الذاكرة والتراث، وبالتالي بروز الأسئلة الجديدة التالية: كيف لحمى الوعي التاريخي بهذا التبدل ألاّ تستثير الوعي التاريخي بالحاضر؟ وكيف في مثل هذا السياق ألا تنبثق مقاربات وموضوعات في غاية الجدة، مختلفة عن تلك الطرق الاعتيادية في الممارسة التاريخية؟ وأخيرا كيف لرهانات الذاكرة، المستولية على فرنسا اليوم، أن تجد مفتاحا تفسيريا دون اللجوء إلى قراءة للماضي القريب أو المباشر، ولتحليل للراهنية المستمرة في الحدوث، بحيث يكون هذا التحليل وتلك القراءة مؤسسين على قاعدة من المعرفة العلمية؟

الموجه الثالث يتمثل في تلك الانعكاسات والتداعيات الفلسفية التي أفرزتها ثورة مايو 1968، حيث كان من بين ما أفرزته تحديدا: "عملية استعادة" مفهوم الحدث (Concept de l'événement)، وهي الاستعادة المفهومية التي لعبت دورا حاسما في تلك الثورة الفكرية حين أعادت إدماج الزمن الحاضر ضمن إقليم المؤرخ، هذا بعد أن كانت مفاهيم "كالمدة الطويلة"، أو بتعبير آخر، "الأمد الطويل"[59] (La longue durée) والتاريخ الراكد (L'histoire immobile) ، هي المفاهيم المهيمنة على البحث التاريخي الفرنسي قرابة ربع قرن من الزمان. فكل تفسير أو تأويل يقفز على الحدث بدا، مثلما نص على ذلك "إدغار موران" (E. Morin)، كما

---

[59] هي الصيغة التي ارتضاها د. محمد الطاهر المنصوري في ترجمته لـــ: (Longue durée)، بدلا من صيغة "الإيقاع البطيئ" التي تبناها "العروي"، حيث علل ذلك قائلا: "فالأمد (Durée) يفيد الزمن، ولا يفيد الفعل، في حين أن كلمة "إيقاع" تعني "الفعل". والمقصود بمفهوم "الأمد الطويل" هو مسار الظاهرة التاريخية ضمن حيز زمني طويل، مهما كان نوع إيقاعها سريعا أم بطيئا، وهو ما تناوله فرناند برودل في مقاله الشهير المنشور سنة 1958، وما حلله "ميشال فوفيل" في مقاله [التاريخ والأمد الطويل] الموجود في كتاب: التاريخ الجديد." راجع مقدمة المترجم في: التاريخ الجديد (كتاب جماعي)، إشراف جاك لوغوف، مرجع سابق، ص 33.

لو أنه " تأويل يقصي المعلومة أو الخبر الذي كان على الحدث أن يحمله إلينا: ذلك أن ما هو أكثر أهمية هو أكثر دهشة وأشد مفارقة"[60] .

[60] Morin, Edgar, Lefort, Claude et Castoriadis, Cornelius, Mai 1968, la brèche, 2eed, 1988, Bruxelles, Complexe, P.276

2. الفلسفة وخطاب "التاريخ الجديد": التنافر المضلل

1.2. "التاريخ الجديد" و شبهة تاريخ الفلسفة:

إن المشهد الفكري الذي انتهت إليه الإسطوغرافيا الفرنسية، خلال النصف الأخير من القرن العشرين، وبالرغم من التطور المتنامي للأسئلة الاستشكالية حول العمل التاريخي وشروط إنتاج المعرفة التاريخية، بقي مشهدا يحمل علامة على مفارقة أساسية، ظلت تسم علاقة التاريخ بالفلسفة، وهي علاقة لم تنته، في أغلب مراحلها التاريخية، إلى حوار متبادل بالرغم من حاجة كل منهما إلى الآخر، بل، بخلاف ذلك، ظل المؤرخون المهنيون ينظرون إلى الخطاب الفلسفي نظرة مريبة، دافعها في الغالب الخوف من شبح "التضمينات الفلسفية" المؤسسة على معرفة بالعمل التاريخي من درجة ثانية، بل ومن درجة ثالثة، على غرار معرفة "شبينغلر"(Spengler) و"توينبي"[61] (Toynbee)، وهي معرفة لا تجد ـــ في نظر هؤلاء المؤرخين ـــ أي نقطة ارتكاز داخل العملية التاريخية ذاتها، وذلك بإثارتها لإشكالات تتجاوز إطار الانشغالات المنهجية والفنية التي تحكم مهنة المؤرخ، ومن ثم كان الحكم على هذه الإشكالات ـــ من طرف أنصار التاريخ الجديد تحديدا ـــ يصب غالبا في مجرى أحكام اللاجدوى واللامعنى، وذلك بحجة أن أي تدخل فلسفي في التاريخ هو إلغاء للتاريخ ذاته. فبالنسبة للمؤرخ صاحب المهنة، يرى أن الفلسفة تقدم نفسها، من حيث علاقتها بالتاريخ، في صورتين اثنتين: إما

[61] يقول "جاك لوغوف" مؤكدا هذا المعنى: "لم تقع الكتابة التاريخية الفرنسية تحت هيمنة واحد مثل فيكو (Vico) (مهما كان إعجاب ميشليه (Michelet) به) ولا واحد مثل هيغل (Hegel)، ولا كارلايل (Carlyle)، ولا في زمن قريب منا واحد مثل شبينغلر (spengler) أو كروتشي (Croce) أو توينبي (Toynbee) . وبلا شك ساهم ابتعاد المؤرخين الفرنسيين عن فلسفة التاريخ في تقليص تأثيرها في تدريس تان (Taine) للتاريخ في القرن التاسع عشر أو رايمون آرون (R. Aron) في أيامنا هذه" .

أنظر:التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، المرجع السابق، ص 110.

في صورة تاريخ للفلسفة، وإما في صورة فلسفة للتاريخ، في حين أن كلتا الصورتين لم تعودا متوافقتين مع التحولات الجديدة التي طرأت على مفهوم التاريخ وعلى كيفية بناءه. ولقد كان من الممكن أن يكون تاريخ الفلسفة بمثابة نقطة التقاء بين التاريخ والفلسفة، فيما لو أن مؤرخ الفلسفة التزم بقواعد الممارسة التاريخية كما يفهمها المؤرخ صاحب المهنة، إلا أن الأمر بدا بعيد المنال ــ على الأقل في التقليد الفرنسي ــ بسبب كون الكتابة الفلسفية لتاريخ الفلسفة، هي في نظر المؤرخ المحترف، "كتابة منغلقة على ذاتها، ومن ثم هي تأسر نفسها، بلا جدوى، داخل لعبة الأفكار الخالصة" [62] ، وذلك من منطلق الاعتقاد بأن للفلسفة تاريخها الخاص أو حياتها الخاصة، ولعل هذا هو السبب الذي جعل واحدا مثل "لوسيان فيفر"(L.Febvre) ينتقد "إيتيان جيلسون"(E.Gilson)، في "فلسفته حول العصر الوسيط"، كونه لم يصل بين "تطور الفلسفة" وبين "التطور السياسي والاقتصادي العام"، حيث تنتهي خلاصة كلام "فيفر" إلى قوله: "أنا لا أطلب من مؤرخ المذاهب [الفلسفية] أن يحل محل مؤرخ المجتمعات السياسية والاقتصادية، [ولكن] أطلب منه فقط أن يترك باب التواصل مفتوحا دائما حيث يستطيع عالم الأفكار أن يستعيد، داخل أذهاننا، الصلة التي تربطه طبيعيا بعالم الوقائع" [63] . وهكذا يكون التواصل الذي يدعو إليه "فيفر"، هو تواصل لا يمكن أن تغذيه الدلالة الفلسفية للتاريخ، بل يغذيه نشاط المؤرخ الحرفي أو صاحب المهنة.

يبدو إذن أن الصدود الذي قابل به المؤرخون الحرفيون "تاريخ الفلسفة" مرده تلك المسلمات التي ظلت تحكم رؤية المؤرخين، بسبب رسوخ النظرة الهيغلية للتاريخ الفلسفي، والتي تطابق بين "تاريخ الفلسفة" و"الممارسة الفلسفية" ذاتها، حيث استقر في أذهان المؤرخين الحرفيين أن مؤرخ الفلسفة ليس مؤرخا

---

[62] Roger Chartier, « Philosophie et histoire: un dialogue » in: L’histoire et le métier d’historien en France, op.cit., p.150

[63] Cf. Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, Paris, A.Colin, 1953, p.288

بالمعنى الذي يفهمه المؤرخ صاحب المهنة، بل هو فيلسوف يفكر، لحسابه الخاص، في مشكلات، لا شك هي نابعة من صميم التاريخ، ولكنها في ذات الوقت تطمح للتخلص من أسر التاريخ، معتبرا أن عمله الفلسفي لا يدين فيه لشيء سوى لحرية الإبداع الفكري، أي الإبداع المفصول كلية عن شروط إمكانه الخارجية (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ...).

لقد ظل ينظر إلى تاريخ الفلسفة، بالرغم من التطورات التي حصلت في هذا الحقل مع نهاية الحرب العالمية الثانية، على أنه تاريخ من نوع خاص جدا، إذ لا يمكن إخضاعه لمساءلة المؤرخ الاعتيادية، طالما أنه محض نشاط فلسفي وبأنه هو الذي يمنح موضوعات التاريخ قيمتها كموضوعات جديرة بالتاريخ، وهو بهذا المعنى يكاد يكون تاريخا غريبا عن الممارسة التاريخية كما يتصورها المؤرخون الفرنسيون الحرفيون. ولعل مما زاد الفجوة اتساعا بين التاريخ بمعناه الحرفي وبين التاريخ الفلسفي في فرنسا، هو ذلك التجاهل الذي أبداه المؤرخون الفرنسيون بصدد المكتسبات النظرية للتقليد الإبستمولوجي في مجال البحث التاريخي، لدرجة أن بدت الإبستمولوجيا التاريخية، كما ورد في نص للمؤرخ "بيار شونو"(P. Chaunu)، وكأنها (أي الإبستمولوجيا) ضرب من " الإغراء الذي يجب مقاومته بعزم... فهي علامة على البحث العقيم الذي يراوح مكانه" [64]. فهذا التجاهل، من قبل المؤرخين الفرنسيين أصحاب المهنة، حرم المؤرخين أنفسهم، ليس فقط من الأدوات المفهومية التي بإمكانها أن تسعفهم في إدراك التمفصلات الكثيرة بين التمثلات التاريخية المشتركة بين حقلي المعرفة الفلسفية و العلمية، بل أقنعهم (هذا التجاهل) ـــ خطأ ـــ بأن تاريخ الفلسفة هو ضرب من التفكير اللاتاريخي.

---

[64] Cf. Pierre Chaunu, Histoire quantitative, Histoire sérielle, Paris, A. Colin, 1978, p.10. Cité in : Paul Ricœur, Temps et récit, tome 1, op.cit, p.171

2.2. "التاريخ الجديد" ورفض "فلسفة التاريخ":

أما عن علاقة تاريخ المؤرخين بفلسفة التاريخ، أو تحديدا بالتاريخ الفلسفي حسب عبارة "هيغل" (G.W.F. Hegel)، فهي علاقة أشد انفصالا، بسبب التعارض الشديد الذي أقامه هذا الفيلسوف الألماني ــ منذ مدخل "محاضراته في فلسفة التاريخ" ــ بين كل أشكال التاريخ التي مارسها مجموع المؤرخون في عصره (التاريخ الكلي، الأخلاقي، الفيلولوجي، الجزئي ...) وبين "التاريخ الفلسفي" الذي يشرع في تكوينه بدءا بمقولات الضرورة والكلية والغائية، ومن ثم كان التمثيل الفلسفي للتاريخ يستند مسبقا إلى المفترضات الثلاث الأساسية التي يمكن أن نوجزها فيما يلي:

1. أن كل مرحلة تاريخية هي كلية متجانسة، يميزها روح جوهري حاضر في كل الأشكال التي تحققه
2. أن الوقائع تتوالى في سلسلة سببية متصلة
3. وأخيرا القول بانتظام الصيرورة التاريخية في ضرب من الاستمرارية المثالية والضرورية.

غير أن المؤرخ الذي اعتاد أن يرى معنى عمله التاريخي داخل "ورشة"، كما نظّر لذلك الجيل الأول من مدرسة الحوليات، على يد مؤسسها الأول "مارك بلوخ" (M. Bloch) [65]، ثم مع الأجيال اللاحقة، وتحديدا مع "فرانسوا فيري" (François Furet) [66]، لا يمكنه (أي هذا المؤرخ) إلا أن يقابل مثل هذه المفترضات الهيغلية بنوع من الحيطة و الحذر الشديدين، لأن هذا "التاريخ الكلي" لايكتسب معنى إلا بالقياس إلى "انشغال الفيلسوف الذي لا يوجه نظرنا، مثلما هو الحال

---

[65] Cf. Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Armand Colin, Paris, 1949

[66] François Furet, L'atelier de l'histoire, science, Flammarion, Paris, 1982

عند المؤرخ، إلى الماضي كانقضاء، وإلى الحاضر كانتقال، بل هو يحول نظرنا إلى صوب ما هو كائن، أي صوب ما هو أبدي" [67] ، وهذا أمر لا يتماشى، بسبب هذه النظرة ذاتها، لا مع التعقيدات المنهجية والابستمولوجية التي تفترضها "عملية الكتابة التاريخية" [68] من جهة، ولا مع "الرهانات الفلسفية الجديدة، الأنطولوجية تحديدا، التي تحيل عليها فكرة "الزمن التاريخي" من منظور التاريخ الجديد" [69]، خاصة وأن "هيغل" ظل، في نظر الفلاسفة المنتصرين لتوجه التاريخ الجديد*، "وفيا لمفهوم الزمن كما كرسه التقليد الميتافيزيقي منذ "أرسطو" (Aristote)، أي ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والاتصالية"[70].

لكن مثل هذا التنافر المضلل بين المؤرخين والفلاسفة إو بعبارة أكثر دقة، بين "تاريخ المؤرخين" وبين "فلسفة التاريخ" لم يكن ليستمر، على الأقل، في وعي الفلاسفة الذين سعوا إلى تأسيس "خطاب منهج جديد" في التاريخ، والذين قطعوا مع التصور الهيغلي الكلياني للتاريخ، على غرار الفيلسوفين/المؤرخين: "ميشال فوكو" (M. Foucault) و"ميشال دو سارتو" (M. De Certeau) والفيلسوف "بول ريكور"، وذلك من منطلق التعاطي الإيجابي مع تاريخ المؤرخين، دون الانقياد الأعمى لتقريرات وتعاليم المؤرخين أصحاب المهنة (Les historiens du métier)، بل من منطلق الاشتغال النقدي على عمل المؤرخين ذاته، ومن ثم التأسيس لضرب

---

67 Cf. Paul Ricoeur, « Renoncer à Hegel », in : Temps et récit, tome III, op.cit.,p.363

68 Cf. M. de Certeau, « L'opération historique », in J. Le Goff, P. Nora (dirs.) , Faire de l'histoire,op.cit, p. 3- 41

69 Cf. Eric vigne, « Le temps de l'histoire en question », in : Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 1985, Volume 6, No1, p.131 –140

*أمثال "ميشال فوكو" تحديدا. أنظر في هذا الصدد: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

70 المرجع نفسه، ص 28

من إبستمولوجيا الكتابة التاريخية يتعدى فكرة المنهج في التاريخ ليطول مفهوم الحقيقة في التاريخ، ومن ثم الحديث عن ضرب من التواصل المنهجي بين الابستمولوجيا التاريخية (L'épistémologie historique) وهرمينوطيقا التاريخ (Herméneutique de l'histoire)، كما هو الحال تحديدا مع فيلسوفنا "بول ريكور" .

3. أزمة "التاريخ الجديد" واستئناف فلسفة التاريخ:

يبدو أن استعادة التفكير الفلسفي حول خطاب "التاريخ الجديد" خارج المرجعية الهيغلية، هو أمر تزامن مع تحولات براديغماتية في الوعي الميتودولوجي للتاريخ، وهي تحولات عمقتها "الأزمة النظرية" في مسار البحث عن نموذج نظري موحد، يكون بمثابة براديغم للكتابة التاريخية لدى أنصار "التاريخ الجديد" في فرنسا تحديدا، حيث أصبح المؤرخ أمام "موضوعات ومشكلات ومقاربات جديدة" وغير معهودة في كتابة التاريخ، الأمر الذي سيفرض على الفيلسوف مهمة فلسفية جديدة للتاريخ، لن تكون بأي حال من الأحوال، مهمة الكشف عن المعنى الكلي والنهائي للتاريخ، بل التفكير في حدود المكتسبات النظرية لصناعة التاريخ ولمهنة المؤرخ. فهي بهذا المعنى، فلسفة ذات طموح أكثر تواضعا من فلسفات التاريخ الكبرى على غرار فلسفة التاريخ الهيغلية، أو حتى على غرار تلك المقاربات الفلسفية للتاريخ التي شهدها النصف الأول من القرن العشرين على أيدي فلاسفة ومؤرخين، مثل تلك التي نجدها في عمل "توينبي" الكبير: "دراسة التاريخ"، والذي استقبله المؤرخون المتخصصون بكثير من السلبية منذ البداية[71].

إن الأمر مع فلسفة التاريخ في صورتها المتواضعة ــ خاصة في ظل هيمنة براديغم مدرسة "الحوليات" (L'école des Annales) على البحث التاريخي في فرنساــ لم تعد تطمح إلى تقديم أي مخطط تركيبي للقبض على المعنى النهائي للتاريخ أو الكشف عن قوانين الصيرورة التاريخية، "خاصة وقد تردد القول بأن وفرة المعلومات التي في متناول المؤرخين الآن، تجعل أي نظرة تركيبية

[71] راجع في هذا الصدد: جفري باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص 281.

للتاريخ، أو أية محاولة لاكتشاف معناه النهائي "مستحيلة تقنيا" [72] ، بل كل ما يمكن أن تسعى إليه هذه الفلسفة الجديدة للتاريخ، بحسب "ريكور"، هو القيام بمحاولة جادة "لاستئناف" القول الفلسفي حول سؤال التاريخ من منظور إستشكالي جديد، هو المنظور الإبستمولوجي للكتابة التاريخية [73]، وهو المنظور الذي يستطيع من خلاله المؤرخ الحرفي أن ينتبه إلى ضرب من الأسئلة التي تتصل ببنية المعرفة التاريخية وبشكل ممارسة العمل التاريخي ذاته، كتلك الأسئلة المتعلقة بحدود معرفة المؤرخ ومدى مشروعية أدواته وطرائقه في الكشف عن حقائق التاريخ، وفي مفهوم الواقع التاريخي... وغيرها من الأسئلة التي لم يعد بإمكان المؤرخ الإجابة عنها لمجرد أنه مؤرخ صاحب مهنة، اللهم إلا إذا ما افترضنا أنه مؤرخ/فيلسوف*، أي بإمكانه أن يؤرخ في الوقت الذي تكون لديه القدرة النظرية على امتحان أدواته المفهومية ووضع مفترضاته الأساسية موضع تساؤل عسير، خاصة في ظل أزمة "التفتت" التي يعيشها نظام التاريخ الجديد، وذلك على إثر تفكك الوحدة الزمانية الخاصة بالمؤرخ وانحلال شبه تام للتاريخ ضمن الحقول المعرفية الأخرى التي تكاد تعصف بهويته كحقل معرفي مستقل، الأمر الذي أدى إلى تفجر نظامه المعرفي، ومن ثم تجدد إشعاعه، ولكن على حساب نقض ما

---

[72] المرجع نفسه، ص 284

[73] أنظر في هذا الصدد التقرير الذي قدمه "ريكور" بطلب من اليونسكو حول اتجاهات "الفلسفة" الآن ، وتحديدا الفقرة الخاصة "بإبستمولوجيا العلوم التاريخية".

Paul Ricoeur, < Philosophie >, in : Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, sous la direcion de Jacques Havet, Tome II,Unesco, Place de Fontenoy, 1978, Paris, PP.1318 – 1336

* في هذا الإطار يمثل كل من "هنري إريني مارو" (H.Marrou) و"بول فاين" (P. Veyne) نموذج المؤرخ/الفيلسوف في حقل إبستمولوجيا الكتابة التاريخية، الأول من خلال مؤلفه الهام "من المعرفة التاريخية"(De la connaissance historique)، والثاني من خلال مؤلفه "كيف يُكتب التاريخ" .

يؤسس تاريخيته، أي على حساب "قصدية المعرفة التاريخية"، أو ما اصطلح عليه "بول ريكور" اختصارا: "القصدية التاريخية"[74] L'intentionnalité historienne ، وذلك تحديدا بسبب افتقار مفاهيمه للتأطير الفلسفي، على غرار مفهوم "الحدث" وما يستتبعه من مفاهيم عن "الزمن التاريخي" و"الواقع التاريخي" و"الموضوع التاريخي"، وغيرها من المفاهيم ذات الصلة بنشاط المؤرخ ذاته. ولعل هذا ما جعل فيلسوفا مثل "ريكور" يرى بأن السؤال الذي على الفيلسوف أن يطرحه بصورة جذرية هو: هل بإمكان علم التاريخ أن يظل خاضعا لموضوع التاريخ حين يزعم، في وقت واحد، بأنه قريب من علوم الإنسان الأخرى و أنه مبدع لأنظمة معقوليته الخاصة به[75]؟ أو بعبارة أخرى، والكلام دائما لـــ: "بول ريكور": "بأي معنى يظل التاريخ تاريخيا في الوقت الذي يقترن فيه بالعلوم الأخرى "اقتران مصلحة" لا غير؟ "[76] .

لقد استدعى هذا التحول في العلاقة بين التاريخ والفلسفة انتباها خاصا من طرف "بول ريكور"، خاصة وهو يتابع كيفية تشكل نظام معرفي جديد للتاريخ، في اتجاه مضاد كلية لمفترضات التاريخ الفلسفي الهيغلي [77]، مفضلا (أي هذا النظام) الاشتغال على وتيرة الانقطاعات والاختلافات وتعدد مستويات التحليل وإعادة بناء مقولة الحدث ذاتها، كل ذلك تحت تأثير "الثورة الجديدة" التي انطلقت شرارتها من داخل مدرسة الحوليات الفرنسية، والتي قطعت مع "التاريخ السردي" أو "التاريخ الحدثي" (L'histoire évènementielle) بصورة جذرية، بدءا بكتابات

---

[74] Paul Ricoeur, « L'intentionnalité historique », in : Temps et récit, tome I, op.cit., pp.311 -396

[75] Paul Ricœur, « Philosophie », op.cit, p.1336

[76] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit., p.196

[77] Cf. Paul Ricoeur, « The contribution of French Historiography to the Theory of History», The Zaharoff Lecture (1978- 1979), Oxford, Clarendon Press, 1980.

"مارك بلوخ" (M.Bloch) و"لوسيان فيفر" (L.Febvre)، والتي استمرت بقوة مع "بروديل"[78] (F. Braudel) و"لوغوف" وغيرهما من أنصار التاريخ الجديد، وهي "ثورة" عدت بمثابة "براديغم جديد" للكتابة التاريخية، بل وللعلوم الإنسانية قاطبة.

ولقد حدد "فوكو" في مدخل كتابه "حفريات المعرفة" أهم ملامح هذا النموذج النظري الجديد قائلا:" ها قد مضت عشرات السنين واهتمام المؤرخين متركز بالأولى، على الفترات الطويلة، كما لو كانوا يسعون إلى أن يكتشفوا خلف تغيرات السياسة وتقلب أحوالها، التوازنات القارة التي يعسر الإخلال بها، والتطورات التي ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تصل غاية أوجها بعد أن تكون قد استمرت حقبا زمنية طويلة، وحركات التراكم والإشباع البطيئ، والدعائم العظيمة الثابتة الخرساء التي كساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف سميك من الأحداث. ومن أجل القيام بهذا التحليل يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها بأنفسهم في جانب منها وتلقوها في جانب آخر(...) لقد مكنتهم تلك الأدوات من أن يتبينوا داخل حقل التاريخ، طبقات رسوبية متباينة، فحلت مكان التعاقبات الخطية، التي كانت حتى تلك الآونة، تشكل موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر الأغوار، بدءا من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، تعددت مستويات التحليل، وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة، وانطوى على تقسيم لا يخصه إلا هو وحده، وكلما اتجهنا نزولا نحو أكثر الدعامات عمقا، ازدادت التقسيمات اتساعا

[78] يؤكد "برودل" في مقدمة كتابه "البحر المتوسط والعالم المتوسطي في زمن فيليب الثاني"، والتي أعاد نشرها في: "كتابات حول التاريخ"، يؤكد ضد "رانكه" (Ranke) أن "التاريخ السردي ليس منهجا، أو بالأحرى ليس المنهج الموضوعي بامتياز، ولكنه هو بدوره أيضا فلسفة للتاريخ" أنظر:

F.Braudel, Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969, P.13

وشساعة، وارتسمت خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة (...)[79].

إن هذا النص الافتتاحي في "أركيولوجيا المعرفة" يلخص مضمون "البراديغم" الموجه للانتشار الواسع "للتاريخ الجديد" ولامتداداته في العلوم الإنسانية، والذي تتجلى فيه "القطيعة الحاسمة مع ما أصبح يدعى "بالتاريخ الحدثي" (L'histoire événementielle) القائم على افتراض أحادية الزمن واتصاليته والاقتصار على التحولات السريعة والأحداث البارزة ذات الطابع السياسي والعسكري"[80]، الأمر الذي سيعيد النظر في بنية مفهوم الحدث ودلالته، وهو ذا المدخل الضروري الذي سيسمح باستعادة التفكير الفلسفي في الكتابة التاريخية، وفي إمكان استعادة الثقة في شكل جديد للتدخل الفلسفي في صناعة التاريخ وفي مهنة المؤرخ ذاته، وهنا تحديدا تكمن قيمة العمل الذي سينجزه "بول ريكور"، مضيفا جهده إلى تلك الجهود النقدية الأساسية في حقل فلسفة التاريخ النقدية من قبل فلاسفة معدودين ضمن الأوفياء لتقليد فلسفي ألماني المشرب، ألا وهو هو تقليد "الفهم"* (Verstehen)، والذي ظل شبه معزول، أو كما يقول "بول ريكور" ذاته، "شبه غريب عن التيار الرئيس داخل الإسطوغرافيا الفرنسية"[81].

---

[79] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب و بيروت، لبنان، ط 3، 2005، ص 5.

[80] السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة عند فوكو، المرجع السابق، ص 32

* نذكر من هؤلاء الفلاسفة الفرنسيين تحديدا "ريمون أرون"R. Aron ، و"هنري مارو".H.I.Marrou

[81] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome 1, Le Seuil, 1983, p.171

المبحث الثاني:

"بول ريكور" و مهنة المؤرخ: الحوار المبكر

تمهيد:

يعود اهتمام "بول ريكور" بموضوع التاريخ إلى بدايات الخمسينيات حيث منذ ذلك الوقت وهو يفكر في معنى "التاريخية" وفي الشروط الابستمولوجية للنشاط التأريخي. لقد توالت منذ ذلك التاريخ سلسلة من الدراسات شكلت المعالم الأساسية لنمط تفكيره الفلسفي حول التاريخ والمؤرخ، وهي دراسات جمعها "ريكور" ابتداء ضمن كتابه "**التاريخ والحقيقة**" (Histoire et vérité)، والتي نضجت أكثر مع الأجزاء الثلاثة من كتابه العمدة في أوائل الثمانينات وهو "**الزمان والسرد**" (Temps et récit)، ثم اكتملت في عمله التركيبي الرائع، مع مطلع الألفية الثالثة وهو: "**التاريخ، الذاكرة، النسيان**"[82] (L'histoire, la mémoire, l'oubli).

لقد شكل هذا المسار البحثي ذاته نمطا من التواصل التاريخي، حيث وبالرغم من أن كل كتاب كان بنظر "ريكور" يجيب عن سؤال غير مسبوق، إلا أنه في كل مرة يتم استدعاء ثلاث قضايا كبرى، تتأكد من خلالها انشغالات "ريكور" المتواصلة في تفكيره الفلسفي حول إشكالية التاريخ، ويظهر ذلك أصلا من خلال تمفصل كتابه "التاريخ والحقيقة" على قطبين: الميتودولوجي والإيتيقي، حيث تبرز تلك القضايا بقوة ووضوح لتجد في النهاية تعميقا وتوسيعا في كتابه "التاريخ، الذاكرة، النسيان"، هذه القضايا هي:

أولا أن التاريخ عملية بحث، بمعنى البحث الذي تفيده كلمة "إستوريا" الإغريقية، حيث يكون عمل التاريخ "تسمية ما لم يعد كائنا الآن"، أي المنقضي أو

---

[82] ظهرت لهذا الكتاب مؤخرا ترجمة عربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة، أنظر:
بول ريكور، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ط1، 2009.

ما صار **آخرا** (Autre)، ومن هنا يعود إلى الظهور الجدل القديم بين الذات و الآخر. ولعل هذا ما يبرر سعي المؤرخ المضني في اعتبار التاريخ مجالا لإدراك الماضي في حقيقته.

ثانيا أن المؤرخ هو جزء لا يتجزأ من التاريخ و أن "الماضي هو ماضي حاضره"، وبما أن الفترة التي يدرسها تصير بالنسبة إليه الحاضر الذي يحيل إليه، فإن المؤرخ يجب عليه أن ينتقل إلى "حاضر آخر"، حاضر يقع بين مستقبل هو صنيع الانتظار والجهل بما سيأتي، وبين ماض هو من تشكيل ذاكرة الأفراد الذين لم يعد لهم وجود.

ثالثا، وفي خضم التشابك بين الذاتية والموضوعية الذي يسم التاريخ، من الضروري التمييز بين ذاتية "حسنة" (Bonne subjectivité) وذاتية "معيبة" (Mauvaise subjectivité). ففي اتجاه مضاد لضرب من التاريخ البنيوي، يحذر "ريكور" من إغراء تاريخ يدعي الموضوعية حيث لا يكون فيه مكان إلا للبنى وللقوى والمؤسسات، وليس أبدا للبشر والقيم الإنسانية. واستنادا "لمارك بلوخ" الذي عرف التاريخ بأنه "العلم الذي يدرس البشر في الزمن" [83]، يخلص "ريكور" إلى القول بأن "موضوع التاريخ هو الذات الإنسانية نفسها"[84].

[83] Marc Bloch, Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien, op.cit, p.36

[84] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.50

1. "بول ريكور" ومشروعية الحوار الفلسفي/التاريخي:

لقد ظل الحوار بين الفلسفة والتاريخ أشبه بحوار الطرشان خاصة في فرنسا ــ كما بينا أعلاه ــ حيث ما فتئ المؤرخون، الفخورون بمهنتهم، يوجهون أنظارهم صوب العلوم الاجتماعية القريبة من ممارستهم أكثر من الفلسفة التي لا تثير لديهم إلا الريبة، وهذا من منطلق رفض كل فلسفة تاريخ والحذر من أن يحتل الفيلسوف موقع السيادة الذي احتله تقليديا. ولكن، بالرغم من ذلك، فإن تبادلا ما يبقى ممكنا بين الفلسفة والتاريخ، وذلك بفضل عدد من العوامل التالية:

أولا: أزمة "التاريخية" الممثلة تحديدا في "أزمة المستقبل" [85] التي يمر بها عالم غربي منهك، بدا في مراحل متقدمة من تاريخه، غير قادر على النهوض بمشروع صحي...عالم في الغالب مختزل إلى مجرد اندفاع نحو تكرار ذاته في شكل حمى استذكار جماعية مستعرة .

---

[85] من ملامح هذه الأزمة ما يشير إليه "ك. بوميان" (K.Pomian) في سياق تبريره للنجاح الذي أحرزته بعض الروايات التاريخية أواخر السبعينات من القرن الماضي، حيث يرد ذلك إلى كون المناخ الأوروبي عموما كان مناخ أزمة ، هي "أزمة المستقبل"، والتي أرجعها إلى ما يلي: " الشعور بالاستياء من اليوتوبيات، رفض الإيديولوجيات، إنهيار أسطورة الثورة، نزع القداسة عن العنف. كل هذا قاد في النهاية إلى إعادة تأكيد الاستمرارية والهوية". أنظر: Krzysztof Pomian, Sur l'histoire, Gallimard, 1999, p.23

كما يؤكد ذلك أيضا في مقاله حول "أزمة المستقبل" على عدم وجاهة البدائل التي يقترحها كل من أنصارالطرح الماضوي (Passéistes) و الطرح المستقبلي (Futuristes) قائلا: " أن الطرح الأول مرفوض لأن اتجاه الزمن المسجل في الوقائع يجبرنا على التوجه نحو المستقبل، كما أن الطرح الثاني أيضا مرفوض لأن أحد أسباب الأزمة في بعدها السياسي يعود إلى فرط القطيعة مع الماضي وما أفرزته هذه القطيعة من عدم توازنات " . أنظر:

Krzysztof Pomian, « La crise de l'avenir », Le Débat, n°7, 1980, repris in :Sur l'histoire, op.cit, p.262

ثانيا: الاستنجاد بالمؤرخين من قبل مجتمع يميل إلى الخلط بين أدوار كل من الشاهد والخبير والقاضي والمؤرخ، الأمر الذي يجعل هذا الأخير يشعر بحاجة ماسة إلى التوضيح. من جهة أخرى، فإن ضياع القيمة البنائية لمخططات التفسير التاريخي الكبرى، على غرار البنيوية والوظيفية والماركسية وكل النزعات التفسيرية التي كانت تميل إلى توزيع ذاتها في شكل قراءات حصرية للواقع، فسح المجال لزمن الشكوك ولإمكانية دخول المؤرخ في زمن التفكر، أي زمن التساؤل حول دلالة العملية التاريخية. في هذه الظروف بالذات ظهر كتاب "ريكور" المعنون: "الذاكرة، التاريخ والنسيان"[86] ، إنه حدث بالمعنى القوي للمفاجأة التي أثارها سقوط هذا الغريب عن إقليم المؤرخ وللإجابة المنيرة التي يمنحها لمقتضيات اللحظة.

يبحث "ريكور" إذن، منذ مدة طويلة، عن الحوار مع التاريخ ومع المؤرخين، وترجع أول مداخلة له في هذا الصدد إلى تاريخ 1952، عندما بين، بمناسبة ندوة الأيام البيداغوجية للتنسيق بين تعليم الفلسفة وتعليم التاريخ، أن التاريخ يستند إلى إبستمولوجيا مزدوجة: تداخل للموضوعية والذاتية، للتفسير والفهم، ديالكتيك الذات والآخر البعيد في الزمن، مجابهة بين اللغة المعاصرة وبين وضعية سابقة أو موقف قديم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على "أن اللغة التاريخية لغة ملتبسة بالضرورة" [87] ، تمشيا مع قناعة "ريمون آرون" في كون "الواقع التاريخي واقعا ملتبسا" [88] . ومع الأخذ بعين الاعتبار كلا من الحدثي والممكن وكذا البنيوي وكل ما هو دائم، فإن "ريكور" يحدد وظيفة ومشروعية

---

[86] Paul Ricœur, La mémoire, l’histoire, l’oubli, op.cit, 2000

[87] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.35

[88] Rayement Aron, Introduction à la philosophie de l’histoire .Essai sur les limites de l’objectivité historique, Gallimard, 1938. p.102

عمل المؤرخ باعتبارها "عملية استكشاف لكل ما ينتسب للإنسانية" [89] ، وهو الأمر الذي اعتبره "ريكور" بمثابة " دق ناقوس الخطر ضد محاولة المؤرخ في التنكر لمقصده الأساسي والاستسلام لإغراء نوع من الموضوعية الكاذبة: موضوعية تاريخ لا أثر فيه إلا للبنى وللقوى وللمؤسسات، دون البشر والقيم الإنسانية"[90].

بهذا إذن، يكون "ريكور" قد تدخل مبكرا في ورشة المؤرخ لبيان إلى أي مدى يتموقع هذا الأخير في توتر بين موضوعية ضرورية بالنسبة إلى موضوعه وبين ذاتيته الخاصة به، بل إن "ريكور" قد سبق "جاك رونسيار" (J.Rancière)، عندما دعا هذا الأخير المؤرخ إلى "التصالح مع موضوعه، وعدم استسلامه للإغراءات التي تقوده بانتظام صوب الموت الرحيم" [91]. إن "ريكور" لم يقل شيئا آخر سوى هذا، إذ هو "ينكر بالفعل البديل الخاطئ الذي يسعى للترسخ أكثر في العملية التاريخية، بين أفق الموضعة المصحوب بطموحه العلموي، وبين المنظور الذاتوي المصحوب باعتقاده في تجربة المباشرة فيما يتعلق بقابلية تطبيق طريقة إحياء الماضي" [92] . فالممارسة التاريخية تظهر في شكل ممارسة لضرب من التوتر الدائم بين موضوعية لا تكتمل مطلقا، وبين ذاتية منهجية مطالبة بأن تتخلص من جزء من ذاتها، منقسمة بذلك إلى ذاتية حسنة هي ذات البحث، و ذاتية معيبة هي الذات المنغمسة في تفكيرها بعيدا عن متطلبات الممارسة المهنية للبحث التاريخي.

---

89 François Dosse, Paul Ricoeur, les sens d'une vie, Edition revue et augmentée, La Découverte/Poche,Paris, 2008,p.223

90 Ibid., p.43

91 Jacques Rancière, Les noms de l'histoire, Le Seuil, 1992

92 François Dosse, Paul Ricoeur, les sens d'une vie, op.cit, p..223

إن كل جهد "ريكور" في هذا الشأن، كما في الشؤون الأخرى، هو البرهنة على أن البحث عن الحقيقة يمر عبر طرق المنعرجات الضرورية والصارمة. فالتاريخ ينتهج طريق "التعديلات ذاتها التي ينتهجها علم الفيزياء في علاقته بأول ترتيب للمظاهر في عملية الإدراك وفي علوم الكونيات التي تظل عالقة به" [93] . فوضع المؤرخ ليس وضعا معزولا أو حياديا أمام موضوع بحثه، بل هو "يحتل وضعا خارجيا وداخليا في ذات الوقت، [أي وضعا] خارجيا بالقياس لموضوعه، بحكم المسافة الزمنية التي تفصله عنه، ووضعا داخليا بالقياس إلى تدخل قصدية معرفته"[94] . إن "ريكور" يذكر بالقواعد التي يُسيَّر بها عقد الحقيقة هذا، والذي يوجه كل تحقيق تاريخي ويؤسس لمنهجيته منذ المؤرخين الإغريقيين توسيديد (Thucydide) وهيرودوت (Hérodote). فعلى هذا المستوى الأول نجد ذاتية التفكر (Subjectivité de la réflexion) متضمنة في عملية بناء مخططات المعقولية ذاتها. وبهذا يقدم "ريكور" حجة بالغة على مدى وضوح رؤيته، حيث لا ينخدع بمكر المدرسة الوضعية التي تشكلت ضدها مدرسة الحوليات، وذلك عندما يطالب بضرب من الالتزام الموضوعي كمرحلة ضرورية: "إن الموضوعية هي بالضبط نتاج النشاط المنهجي، ولهذا السبب بالذات توضع تحت المسمى الرائع، ألا وهو مسمى "النقد"[95] ، وعلى هذا يفضل "ريكور" التوجه التحليلي الذي يعمد إلى تفكيك الماضي في شكل مقولات لصالح معقولية ما، ولمتواليات متمايزة، وبحثا عن علاقات سببية واستنباطات منطقية ابتداء من النظرية.

إن حالة اللااكتمال التي تطبع الموضوعية التاريخية تدعو ضروررة إلى تضمين قوي لذاتية متعددة المستويات. يتم ذلك أولا من خلال معنى الاختيار ذاته، ظاهرا كان أم خفيا، والذي لا يمكن للمؤرخ أن يتفاداه أثناء تحليله

---

[93] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.29

[94] François Dosse, Paul Ricoeur, les sens d'une vie, op.cit., p.223

[95] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.30

لموضوعاته. المؤرخ يلجأ إلى "حكم الأهمية" [96] (Jugement d'importance) الذي يرأس عملية انتقاء الأحداث واختيار العوامل المؤثرة فيها. إن النظرية تسبق الملاحظة في عملية الانتقاء هذه، ومن ثم فإن ذاتية المؤرخ تتدخل، متى استمر البحث، على مستوى الخطاطات التأويلية التي يلجأ إليها كإطار للقراءة.

ثانيا، فإن المؤرخ يوظف ذاتيته بواسطة العلاقات السببية التي يقوم بتوضيحها، مما يجعل الممارسة التاريخية في أغلب الأحوال عملية ساذجة. يستند "ريكور" هنا على الجهد الميتودولوجي للمؤرخين من أجل الفصل بين أنظمة سببية متنوعة.

ثالثا، تنخرط الذاتية التأريخية (Subjectivité historienne) ضمن المسافة التاريخية التي تتقابل عبرها الذات عينها (Le même) والآخر. فالمؤرخ يضطلع هنا "بمهمة ترجمة وتسمية ما لم يعد له وجود الآن، أي بعبارة معاصرة، الموجود الآخر من حيث هو موجود ماض. وهنا يصطدم المؤرخ باستحالة إيقاع الملائمة بين لغته وبين موضوعه، الأمر الذي يجبره على القيام بجهد تخييلي من أجل ضمان التحول الضروري داخل حاضر آخر غير حاضره، وأن يعمل بالطريقة التي تجعله مقروءا من قبل معاصريه. فالتخييل التاريخي يتدخل إذن كوسيلة استكشافية للفهم، وفي هذه الحالة تشكل الذاتية نقطة المرور الأساسية لبلوغ الموضوعية"[97] .

أخيرا يوجد بعد رابع، يجعل من الذاتية أمرا لامناص منه : إنه البعد المتعلق بالشكل الإنساني للموضوع التاريخي: "فما يهم من تفسير التاريخ وفهمه،

---

[96] Ibid., P.33

[97] François Dosse, Paul Ricoeur. Les sens d'une vie, op.cit, p.224

في نهاية المطاف، إنما هم البشر" [98]، ذلك أن المؤرخ بقدر ما تحركه إرادة التفسير، بقدر ما تحركه إرادة اللقاء أيضا. إن ما يصاحب هَمّ المؤرخ في البحث عن الحقيقة هو مقدار الإيمان الذي يتقاسمه مع أولائك الذين يحكي تاريخهم، ومقدار ما يحدثه هذا النشاط من تأثير على الماضي، وذلك بمعنى شبه نفسي تحليلي لكلمة نشاط، من أجل الانطلاق في البحث عن الآخر ضمن انتقال زمني هو أيضا "انتقال ضمن ذاتية أخرى" [99] . وعليه فإن تكوين الموضوعية التاريخية، بغرض إدراك أفضل للعدة الذهنية للماضين من البشر ولسلوكهم، هو إذن المقابل المضايف للذاتية التأريخية. إن هذا التكوين ينتهي دائما إلى ذاتية منفتحة على تأويلات وقراءات جديدة. فعدم اكتمالية الموضوعية التاريخية يسمح بوضع الموروث التاريخي موضع حوار أمام أجيال المستقبل، وذلك ضمن بحث لانهائي عن المعنى، ومع ذلك فهي لا تسمح بأي شيء كان، لأنه بفضل الفصل الذي أحدثه "ريكور" بين "الذاتية التي يمجدها البحث"، وبين "الذاتية المعيبة" التي يجب التخلص منها، فإن الموضوعية التاريخية تتمكن من الانتقال من أوهامها المنطقية إلى الدائرة التي تكسبها بعدها الأخلاقي الضروري.

---

[98] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.35

[99] Ibid., p.37

2. العملية الإسطوغرافية ورهان الحقيقة في التاريخ:

إن بعد الحقيقة في بحث التاريخ هو الخيط الرفيع الأساسي لدى "ريكور" في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، وهو الذي يشكل ما يميز التاريخ عن بقية أشكال الكتابة، وعن وأنواع أخرى مثل التخييل (La fiction). بهذا الاعتبار يحدد "ريكور" إبستمولوجيا للتاريخ حيث الطموح والميثاق الذي أبرمه مع قرائه هو بلوغ مستوى الصدقية بواسطة الكتابة التاريخية. ف ; i يعيد رسم مسار "العملية الاسطوغرافية"* (L'opération historiographique) في مراحل تشكلها الثلاث:

المرحلة الأولى وهي "المرحلة الوثائقية" (Phase documentaire) ، و هي تلك التي يُحدث فيها التاريخ قطيعة مع الذاكرة، أي حينما يُموضع الشهادات بتحويلها إلى وثائق حيث يتم امتحان مدى أصالتها، وتمييز الخطأ فيها عن الصواب حتى تستبعد كل أشكال التزييف، وذلك بفضل القواعد المعروفة بطريقة النقد الداخلية والخارجية للمصادر. في هذه المرحلة الوثائقية يجد المؤرخ نفسه في مواجهة "الأرشيفات"، ومن ثم فإنه يطرح مسألة "ما وقع فعلا" أو "ما حدث بالفعل": "إن ألفاظا من قبيل صح/خطأ، يمكن اعتبارها ألفاظا مشروعة في هذا المستوى، بالمعنى الذي استعمله "كارل بوبر" (K.Popper) حين تحدث عن ما هو قابل للدحض (Réfutable) و ما هو قابل للتحقق (vérifiable)"[100] ، فالمؤرخ ينخرط، في هذه المرحلة، ضمن "مدرسة الارتياب" بفعل هذا السعي لموضعة الأثر من أجل الاستجابة للثقة التي خولها له قارئه. وعلى هذا تظل الحجة الوثائقية في توتر بين قوة الإثبات من جهة، والاستعمال الحذر الذي يفترضه فعل النظر النقدي من جهة ثانية .

---

* كان أول من استعمل هذه الصيغة التعبيرية هو "ميشال دو سارتو" . أنظر:

M. de Certeau, « L'opération historiographique », in: L'écriture de l'histoire, Gallimard, 1975

ثم تبناها "ريكور" اقتناعا منه بملاءمتها الإجرائية في تحديد المسار الذي تتخذه العملية التاريخية برمتها. أنظر:

Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit, p.169, et notamment, p.210

[100] Ibid., p.227

أما المرحلة الثانية للعملية الإسطوغرافية فهي التي يدعوها "ريكور" بمرحلة "الشرح/الفهم" (Explication/compréhension). ففي هذه المرحلة ينفصل "ريكور" عن "ديلتاي" (Dilthey) وعن إجراء الفصل الذي قام به هذا الأخير بين هذين المستويين غير القابلين في الواقع للانفصال، والذين لم يتم إلحاقهما بمفهوم للتأويل أشد اتساعا، ينتشر على المراحل الثلاثة للإبستمولوجيا التأريخية: "بهذا المعنى يعد التأويل ملمحا للبحث عن الحقيقة في التاريخ والذي يقطع المستويات الثلاث: إنه المكون لمقصد الحقيقة ذاته لكل العمليات الإسطوغرافية"[101] . فالمؤرخ إذن يعمق من استقلالية محاولته بالقياس إلى الذاكرة بطرح السؤال "لماذا؟"، محركا بذلك خطاطات المعقولية المتنوعة التي بين يديه، إنه يعمل على تقويض وتفكيك "الكتلة الوثائقية" من أجل وضعها في متوالية منسجمة دالة، حيث تكون عملية تصنيف الظواهر ممكنة وفق أنظمتها الخاصة، فيفترض أن تكون هنا مثلا ظواهر من نظام اقتصادي، وهناك ظواهر من نظام سياسي وآخر ديني... إنه يقوم بعملية نمذجة بقدر الإمكان بغية امتحان أدواته التأويلية.

يقطع "ريكور" في هذا المستوى المشهد الإسطوغرافي الراهن المتأثر بالمنعطف البراغماتي المزدوج الذي يفضل دراسة الممارسات المكونة للرباط الاجتماعي والتأويلي، وذلك بالارتكاز على عملية إضفاء الطابع التعددي للزمانيات (La pluralisation des temporalités) وعلى تنوعات المقاييس الخاصة بالتحليل (Variations des échelles d'analyse) في الحقل التاريخي من أجل معالجة وفهم التغيرات"[102] . إن "بول ريكور" يحيل، بهذا الصدد، خاصة على أولائك

---

101 Ibid., p.235

102 François Dosse , L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines , Paris, La Découverte, 1955 ; rééd. La Découverte/Poche, 1997

الذين يدعوهم بـــ: "أقطاب الصرامة" [103] (Maitres de rigueur) وهم على التوالي: "ميشال فوكو" (M. Foucault)، "ميشال دو سارتو" (Michel de Certeau)، "نوربار إلياس"(Norbert Elias).

إن "ريكور" سيكتشف، مع هؤلاء الأقطاب، أهمية فكرة "ألعاب المقاييس" * (Jeux d'échelles) كفكرة وجيهة من أجل الخروج من المعترك المضلل الذي تسبب في إحداث انقسام، ولفترة طويلة وسط المؤرخين، بين أنصار الحدث و أنصار الأمد الطويل أو الحقبة الطويلة. إن "ريكور" يرتكز، في إظهار هشاشة هذا المعترك، على أعمال "التاريخ المجهري" (Micro-storia) و خاصة على أعمال "بارنار لوبيتي" (Bernard Lepetit) حول "بنينة الممارسات الاجتماعية وتمثيلاتها"، والتي ضمنها في كتابه "أشكال التجربة"[104] .

اللحظة الثالثة في العملية الإسطوغرافية هي لحظة "التمثيل التاريخي" التي تصير فيها الكتابة المستوى الأكبر. فالكتابة أصلا، كانت مبدأ المادة المعرفية كما لاحظ ذلك "أفلاطون" في محاورة "فيدروس" (Phèdre) مع اختراع الكتابة "كفارماكون" (Pharmakon) أي كدواء وملاذ (Remède) بالنسبة للذاكرة، حفظا لها من النسيان، وكسُمّ (Poison) في ذات الوقت، بالنظر إلى كونها تحل محل التذكر. مما لا شك فيه أن في هذا المستوى الكتابي بالذات، بل تحديدا في هذا الطموح

---

[103] Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit., pp.253-266

*ترجع فكرة "لعبة المقاييس" هذه إلى بعض المؤرخين الإيطاليين المنادين بالتاريخ المجهري Microstoria ، حيث يقول "ريكور":"إن المنادين بهذا التاريخ قد اتخذوا كمقياس للمراقبة: قرية أو مجموعة عائلات أو فردا في نسيجه الاجتماعي، ففرضوا ليس فقط صلاحية المستوى التاريخي المجهري الذي عملوا عليه، بل رفعوا مبدأ تنوع المقاييس نفسه إلى مستوى المناقشة [النظرية]". أنظر: Ibid, p.268

[104] Bernard Lepetit, Les formes de l'expérience, Paris, Albin Michel, 1995

الأقصى في تحقق فعل الكتابة الذي يقوم به المؤرخ ذاته، يمكن إدراك موقع التاريخ عبر مراحله الثلاث. إلى هنا يلتحق "ريكور" مرة أخرى "بميشال دو سارتو" من أجل تحليل مكونات هذا النشاط الكتابي [105] . غير أن "ريكور" [بخلاف دو سارتو] يتفادى كل انغلاق للكتابة في المستوى الخطابي Strate discursive ويمنح مكانة جوهرية لمفهوم كان قد استعمله في "الزمان والسرد" ألا وهو مفهوم "التمثيل الفعلي" أو التمثيلانية* (Représentance) الذي أراد منه الدفاع عن مشروعية "الإحراج" الأنطولوجي الذي يصطدم به المؤرخ حين يزعم "تمثيل" الماضي تمثيلا فعليا، وهو نفسه "إحراج القصدية التاريخية"، إذ يصير بالإمكان رفع الخطاب التاريخي إلى مستوى "ادعاء الحقيقة" بشأن ما حدث فعلا، ولكن يظل ادعاء محكوما بميثاق القراءة فقط، أي بالإمكانات التي يتيحها فعل

---

[105] Michel de certeau, L'écriture de l'histoire, op.cit, 1975

* التمثيلانية أو التمثيل (الفعلي) هما صيغتان اصطلاحيتان ارتضاهما "جورج زيناتي" كترجمة لمصطلح Représentance ، وذلك في مقابل "التمثيل" الذي يفيده المصطلح الأجنبي Représentation (بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، مصدر سابق، ص 415) . أما "محمد حبيدة" فترجمها بـــ: "التمثلية "(أنظر: بول ريكور: "كتابة التاريخ وتمثل الماضي"، ترجمة محمد حبيدة، مدارات فلسفية، العدد السادس، 2001، الرباط، المغرب ص135). ويبدو أن "ريكور" استعار هذه الكلمة بداية من "فرانسوا فال":
(Cf. F.Wahl, «La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme » dans : Qu'est-ce que le structuralisme, Seuil, 1973, p.10 .)
غير أن "ريكور" يعيد استخدامها حتى يجد من خلالها، كما يقول، " تسمية ملائمة، وليس حلا، لمشكلة القيمة المحاكاتية للأثر (Le problème de la valeur mimétique de la trace)، ومن وراء ذلك، للشعور بالدين نحو الماضي" (Cf. P.Ricoeur, Temps et récit, tome III, op.cit, p.255)، ولذلك فالتمثيلانية "لا تتعلق بالمعرفة التاريخية بقدر ما تتعلق بلغز الإحالة التاريخية وبطابعها اللامباشر أساسا" (Ibid., p.254). ولهذه الكلمة (أي التمثيلانية)، في نظر "ريكور"، تاريخ معجمي ودلالي طويل و سابق على كل إسطوغرافيا، حيث تعود إلى الجذر اللاتيني Repraesentatio، والذي كان يدل على النيابة الشرعية التي كان يمارسها "ممثلون" حقيقيون لسلطة "ممثلة"(...) ثم مرت هذه الكلمة من اللاتينية إلى الألمانية عن طريق الكلمة Vertretung وهي ترجمة حرفية للكلمة اللاتينية Repraesentatio [وردت لدى غادمير في كتابه "الحقيقة والمنهج" وترجمها مترجمو هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية ب: "التمثيل ــ النيابة" Représentation – suppléance]. أنظر لمزيد من الاطلاع على تاريخ هذه الكلمة بالتفصيل في:

Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit., p.367-368(en marge)

"الاستملاك" التأويلي للعالم الذي يشترعه النص التاريخي. فمن مفارقات القصدية التاريخية" أن كل ما تستهدفه المعرفة التاريخية من تمثيل فعلي للماضي يصاحبه في الوقت ذاته اعتقاد باستحالة إعادة تشكيله كما وقع فعلا ، الأمر الذي يتيح فقط ما يسميه "ريكور" ــ كمرادف للتمثيلانية ــ بــ: "النيابة (Lieutenance) ، أي أن المؤرخ، بتأويله للماضي، يصير بمثابة "الممثل النائب" الذي "ينوب" بشكل فعلي عن ذلك الموجود الذي لم يعد موجودا الآن وجودا فعليا، اللهم إلا "كموجود نصي" وحسب، أي كموضوع للسرد. بهذا المعنى فإن مفهوم "التمثيلانية" يتميز عن المفهوم الذي تؤديه عملية التمثيل (Représentation) بالنظر إلى ما ما تقتضيه "التمثيلانية" كمقابل لها وهو النص "كمرجع".

على هذا النحو من التمييز المفهومي بين التمثيلانية والتمثيل، يعيد "ريكور" الاعتبار لمفهوم الحدث التاريخي ولكرامته الأنطولوجية، وفي إثر ذلك لما قدمه "السرديون" (Narrativistes)، الأنغلو ــ أمريكيون تحديدا ، وفي ذات الوقت يحترس من الانسياق الكلي وراء طروحاتهم، خاصة فيما يتعلق بموقفهم من علاقة التاريخ بالسرد، جراء اللاتمييز الابستمولوجي بين التخييل والتاريخ [106] ، مذكرا بمطلب "الحقيقة" الذي يسم جوهر الخطاب التاريخي، و بالأحرى، العملية التاريخية برمتها.

---

[106] خصصنا الفصل الرابع ، وتحديدا المبحث الثاني منه، لمعالجة هذه المسألة. أنظر أدناه، ص ص 175-181

الفصل الثاني

المغزى الفلسفي للتواصل التاريخي عند "ريكور"

المبحث الأول:

فرضية "التواصل التاريخي" و وساطة التأويل

المبحث الثاني:

"التواصل التاريخي" بين المؤرخ والفيلسوف

المبحث الثالث:

"تاريخ الفلسفة" وجدل التفسير والفهم

المبحث الأول:

فرضية "التواصل التاريخي" و وساطة التأويل

تمهيد:

يحاول "ريكور" أن يجعل من فعل التفكر في الكتابة التاريخية استئنافا لتفكير من الدرجة الثانية حول العمل التاريخي، إن على صعيد إبستمولوجيا الكتابة التاريخية (الإسطوغرافيا) أو على صعيد المغزى الفلسفي لتاريخ الفلسفة، ومن ثم على صعيد معنى التاريخ في صورته الإنسانية، أي كأثر للفعل الإنساني، و سواء كان هذا الأثر عملا أدبيا أو فلسفيا، فإنه في النهاية ثمرة لممارسة تأويلية تستعيد بواسطتها الذات معنى وجودها في العالم من حيث هو وجود مع الغير ومن أجلهم، الأمر الذي يجعل من قراءة التاريخ بمثابة عملية "إعادة استملاك" (Une réappropriation) متجددة باستمرار للمعنى، باعتباره أفقا تحيل عليه التجارب الماضية والتقاليد السابقة، ومن ثم تحقيق معنى المعاصرة المفترضة في عملية الفهم التاريخي، أو بعبارة أخرى، إحداث همزة وصل بين الأجيال المتباعدة، بحيث يصير فهم التاريخ معبرا لحقيقة، يتجاوز معناها الأفراد والأحداث دون أن تتنكر لزمانيتها[107]، وتخترق بنية النصوص والخطابات دون أن تتجاهل تاريخيتها، إنها الحقيقة الموصولة بحركة التأويل المستمرة والمتجددة، بالرغم مما يبدو من تقطعات على مستوى التفسيرات الوضعانية والتحليلية للكتابة التاريخية، والتي توهمنا أحيانا كثيرة بأنها ملازمة للتجربة التاريخية كما عيشت في الماضي، في حين أن هذا أمر يمتنع تصوره، وذلك من منطلق أن الناس الذين عاشوا هذه التجربة انفصلوا عنا ولم يعد بالإمكان استدعاءهم كأطراف

---

[107] يرفض "ريكور" ــ تماشيا مع قناعة "ليفيناس" (E. Levinas) ــ بأن يكون للفرد السيادة الكلية والمطلقة على المعنى، بل يتعلق الأمر بالنضال ضد هذه الفكرة بالذات. أنظر الحوار الذي أجرته "مجلة Autrement" مع "ريكور" بعنوان: "حوار مع ريكور: أنتظر النهضة"، تر. هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد 65/64، جوان 1989، مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، ص49

للحوار المتبادل، وهو الأمر الذي يجعل من الضرورة بمكان إحلال التأويل محل الحوار المباشر، "إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار" [108]، ويزداد هذا الأمر ضرورة تحت وطأة الشعور بالمسؤولية التاريخية، على اعتبار استمرار شعورنا، نحن كمعاصرين، بالدَّين (La dette) نحو الأسلاف وأعمالهم، وهو "دَيْنٌ يبدو كما لو أنه غير قابل للتسديد" كما أكد ذلك "ريكور" مرارا [109]، مما يدفعنا باستمرار إلى استكشاف المعاني التي خلفتها كتاباتهم والدلالات الممكنة لعالم نصوصهم والتي تتقاطع مع عالم قراءهم. فالحقيقة التاريخية تظل دوما كأنها تجربة غير مباشرة، أي تجربة تعاش بواسطة الفعالية التأويلية أو فعالية القراءة، وعليه يجب أن ينظر للتواصل التاريخي، لا كمعطى مباشر للوعي التاريخي الناجم عن المزاعم التحليلية العلمية بشكل عام، بل كمهمة لنمط معين من الوعي التأويلي الفلسفي، يضعه "ريكور" تحت عنوان:"هرمينوطيقا التاريخ".

---

[108] بول ريكور، نظرية المعنى: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب/ بيروت ــ لبنان، ط1، 2003، ص 64

[109] تحتل فكرة "الدَّين" عند ريكور مكانة هامة في فكره التاريخي، إذ بدونها "يفقد التاريخ دلالته" بالنسبة للمعاصرين. أنظر:

Paul Ricoeur, Temps et récit III, op.cit, p.253

أنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 216

1. الإطار الفلسفي العام لفرضية التواصل التاريخي:

يجيز "ريكور" لنفسه أن يتحدث عن نمط جديد للتواصل هو نمط "التواصل التاريخي" من حيث هو استعادة فلسفية لمفهوم التاريخ كممارسة، سواء ممارسة المؤرخين الحرفيين أو كما يطلق عليهم أحيانا "أصحاب المهنة" Les historiens de métier، أو ممارسة المنظرين للتاريخ من فلاسفة وإبستمولوجيين، مدركا في الوقت ذاته حجم الصعوبات المنهجية التي تعترض سبيله، خاصة وأن هناك من الباحثين من يحصرون مبحث التواصل في صيغته الحوارية التخاطبية بالمعنى التلقائي والمباشر للكلمة، كما ينقل مثلا عن "مارسيلو داسكال" (M. Dascall) أنه يخرج من جنس الحوار كل المساجلات التي لا يكون فيها أحد المتحاورين مساهما فعليا في بلورة الحوار، "فهو يعتبر أن المساجلات الحقيقية تستبعد الحالة التي يعيد فيها المعترض صياغة حجج الخصم بالطريقة التي يرضاها، مادامت نتيجة المساجلات معروفة سلفا، وما دامت دعاوى الخصم حاضرة بمبناها لا بمعناها على لسان المعترض"[110] .

إن "بول ريكور"، ووعيا منه بهذه الصعوبة، يعمل على إحداث تحويل مفهومي لمصطلح التواصل، حيث ينقله إلى دائرة جديدة للحوار، مختلفة عن دائرة التخاطب المباشرة ، هي دائرة الحوار التاريخي الذي ينظر إليه كحوار من نمط خاص، تغيب فيه التبادلية الثنائية المباشرة كما هو الحال في التواصل الكلامي المباشر الذي يفترضه موقف المشافهة وجها لوجه، ليصير بذلك "حوارا

[110] أنظر المقدمة التي وضعها "عز العرب الحكيم" ضمن ترجمته لكتاب: مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص15

أحادي الجانب" (Dialogue unilatéral)، يفترض فيه استبدال الكلام بالكتابة* [111] ، ومن ثم المتكلم بالمؤلف، والسامع بالقارئ، حيث القارئ هو الذي يضطلع بدور المحاور (غير المباشر) للمؤلف عبر وسيط (يشكل فضاء المعنى) هو النص، وبهذا المعنى يتحقق نوع من الحضور أشبه بالحضور الفعلي لأطراف التواصل الكلامي، مع فارق أساسي وهو فارق المسافة الزمانية في حالة التواصل التاريخي.

لقد أشار "بول ريكور" بوضوح لهذا النمط من العلاقة التواصلية المتجاوزة لمفهوم التواصل بمعناه الذي نفهمه عندما نتحدث عن موقف حواري تبادلي بسيط قائلا: "**إن التواصل على النمط التاريخي يختلف أساسا عن التواصل مع صديق، حيث في حالة الصديق بإمكان الآخر أن يجيب، بينما في حالة التواصل التاريخي فإن الآخر لا يجيب. إن ما يميز التواصل التاريخي، كونه أحادي الجانب.**

---

[111] لمزيد من الاطلاع حول فكرة "بول ريكور،" عن إشكالية "الكلام والكتابة"، راجع: بول ريكور، نظرية التأويل، المصدر السابق، ص ص 55 ــ 81 .

كما يمكن الرجوع إلى التعليق الذي وضعه "ديفيد كوزنز هوي" في سياق تحليله لعلاقة الكتابة بالكلام وبمسألة الحوار مع النص عند "ريكور" حيث يقول : " وريكور، مثل دريدا، يميز بحدة بين الكلام والكتابة، وهو لا يهدف إلى جعل الكتابة محض اشتقاق من فعل التكلم. ويؤكد، من خلال استقلالية الكتابة، أن الكتابة ليست تأملا وتشبثا بكلام سابق، ولا هي ترجمة لفعل الكلام ، بل هي ظاهرة متميزة، أي أنها نقش للكلمات على نحو مباشر. ويرى ريكور أن الكتابة وفعل الكلام متساويان بالأصالة على الرغم من أنه يتفكر حول ما إذا كان ظهور الكتابة المتأخر نسبيا قد غير علاقتنا بالكلام تغييرا أساسيا. ومع ذلك فإنه يرغب عموما بتجنب المسائل النشوئية والسايكولوجية.

وعلى أية حال، فإننا إذا علمنا رغبة ريكور بتحاشي النزعة السايكولوجية فعندئذ لن يكون جدله ضد الحوار. ففكرة الحوار مع النص لا تحتاج حوارا مع المؤلف كنتيجة ضرورية لها لأن اللغة تتكلم لذاتها سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة، حسبما يؤكد جدل ريكور (...) وبهذا المعنى ربما يكون النص شريكا في الحوار أفضل من مؤلفه، نظرا لأن النص يقول دائما ما يقصده ولا يغير رأيه مطلقا". أنظر:

ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية:الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالة حامد، ط1،منشورات الجمل، بغداد 2007، ص ص 126، 127

فالتاريخ هو ذلك المقطع من العلاقة البينذاتية حيث يكون التبادل مستحيلا، لأنني لا أجد لأشخاص الماضي أي حضور، اللهم إلا الأثر فقط... "[112]*، وعلى هذا الاعتبار يحاول "ريكور" أن يؤسس لتواصل يجد كامل معناه في ضرب من الابستمولوجيا التأويلية للتاريخ، ليصير تواصلا مع "الأثر" أو النص ذاته باعتباره وسيطا ضروريا لتأسيس موقف حواري مع الماضي يستهدف إمكانية فهم الآخر الذي لا يستطيع أن يجيب.

في هذا الإطار يتخذ "ريكور" من تاريخ الفلسفة فضاء لاكتشاف هذه الإمكانية للتواصل والحوار والفهم، ومن ثم كفضاء لاستكشاف الحقيقة التاريخية من حيث هي تجربة تأويلية بامتياز، مسترشدا في ذلك بمتابعته لأعمال المؤرخين المحترفين ــ من جيله خاصة ــ وبآراء الفلاسفة الذين سبقوه في التنظير للكتابة التاريخية، سواء من الفرنسيين على غرار "ريمون آرون" (R.Aron) و"هنري إريني مارو"(H. I. Marrou)، أو من الأنجلوساكسون أمثال "وليام دراي" (W.Dray) و"فون رايت" (Von Wright) و"أرتير دانتو" (A. Danto) وغيرهم...

هذا ما يفسر إجمالا أهمية نظرية فلسفية، تستهدف بالأساس استعادة خطاب فلسفي حول التاريخ على ضوء الكتابة التاريخية المعاصرة وما أفرزته من قراءات ابستمولوجية وميتودولوجية متباينة، هذا من جهة، وعلى ضوء المعطيات الجديدة لعلوم اللغة والنقد الأدبي وما أفرزته من نقاشات فلسفية عميقة من جهة ثانية، ثم ما ترتب عن كل هذا من مذاهب تفسيرية متباينة مثل الهرمينوطيقا والأنتربولوجيا والتحليل النفسي وغيرها، وهو الأمر الذي يجعل من مشكلة التواصل التاريخي تندرج ــ حسب ريكور ــ ضمن مشكلة فلسفية أعم وأخطر، هي تحديدا "مشكلة وحدة الخطاب الإنساني". ولقد أفصح "ريكور" عن

---

[112] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.80

* التشديد من قِبَلنا، لا من قبل "المؤلف".

هذه المشكلة في أكثر من موضع داخل كتاباته، من ذلك قوله: "فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يمتلكون منطقا رمزيا، وعلما تفسيريا، وأنتربولوجيا، وتحليلا نفسيا، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يتناولوا مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة. إن تقدم هذه المذاهب المتباينة قد أبان تفكك هذا الخطاب وفاقمه. ذلك لأن وحدة الكلام الإنساني تشكل معضلة" [113]. ولعلنا لا نخطئ القول إذا ما قلنا بأن حل هذه المعضلة الأساسية، أو على الأقل بوادر حلها، تكمن بالأساس في مشروع التواصل التاريخي ذاته، كمشروع يسعى إلى الانفتاح على التجربة الإنسانية باعتبارها تجربة زمانية في جوهرها. غير أن البحث في هذه التجربة اقتضى من "ريكور" أن يسلك طريقا وعرا وشائكا، يتطلب كما قال هو بذاته صبرا واحتمالا كبيرين، لأنه طريق الوساطات والالتفافات، رغبة منه في طرح كل أعمال الفلاسفة، على اختلاف نزعاتهم، على مائدة واحدة، هي مائدة الحوار، وتحويلهم، بفعل الحوار ذاته، من أعداء إلى حلفاء، ومن ثم فتح فضاء عام للنقاش الفلسفي تلتقي فيه جميع الفلسفات، ومن هنا استحق "ريكور" لقب "فيلسوف اللقاء"[114].

إن هذه الألقاب تعكس استراتيجية "ريكور" في القراءة لمختلف النصوص الفلسفية والتاريخية، لا من أجل اكتناه المعنى المفترض أنه كامن فيها، وإنما بحثا عن الدلالة المتجاوزة لقصدية المؤلف، واقترابا من الدلالة الممكنة والمفتوحة على عالم النص من جهة وعالم المتلقي أو القارئ من جهة ثانية.

إن القراءة التي يقدمها "ريكور" للكتابة التاريخية لا تنفصل هي الأخرى عن الهدف العام الذي رسمه لنفسه عبر جهوده المتواصلة في استكمال التقليد الذي

---

[113] بول ريكور، صراع التأويلات، تر.منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص47. وانظر أيضا، بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، تر.وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003 ، ص14

[114] Cf. Alain Thomasset, Paul Ricoeur. Philosophe de la recontre, Etudes 2005/7-8, Tome 403, p.5-8

ورثه من الفلسفة التفكرية (Philosophie réflexive) ومن الفلسفة الفينومينولوجية والوجودية، كل ذلك مستوعبا ضمن مشروع فلسفي تأويلي يتسع لكثير من الحقول المعرفية المتداخلة والموصولة عبر حركة من التفكير الجدلي المفتوح، أو كما يسميه "ريكور" ذاته ــ تمييزا عن الديالكتيك الهيغلي المكتمل ــ بالديالكتيك اللامكتمل (Dialectique inachevée)، تلك الحركة التي يقرأ من خلالها"ريكور" الموروث المعرفي الغربي، والتي يوظفها من أجل قراءة جديدة ومبتكرة، شكلا ومضمونا، لتاريخ الفلسفة خاصة، ومن ثم للتاريخ في منحاه الميتودولوجي والابستمولوجي (سواء عبر الكتابة التاريخية الفرنسية خاصة في صيغتها المنهجية الجديدة مع "مدرسة الحوليات" و"التاريخ الجديد"، أو عبر خطاب إبستمولوجيا المعرفة التاريخية في طبعته الأنجلو ــ سكسونية) و في بعده الفلسفي الشامل (أي من حيث هو شكل مستعاد لوعي فلسفي مفتوح على الحقيقة في صورتها التاريخية التواصلية).

2. "بول ريكور" و إحراجات الفهم التاريخي:

إن "ريكور" يقدم تصوره الفلسفي للتاريخ من منطلق خلفية الرفض لأي محاولة فلسفية تدعي لنفسها القدرة على القبض على معنى التاريخ وكأنه معنى جاهز منذ البداية، أو بتعبير آخر، يعمل "ريكور" على تحرير التاريخ من هيمنة النسق الفلسفي التقليدي، ويدعو إلى فهم التاريخ الإنساني على ضوء قراءة جديدة ومبتكرة لتاريخ الفلسفة، قراءة تتميز أولا بكونها وليدة حركة إصغاء مستمرة وعلاقة حوار شاقة وعسيرة مع مختلف النماذج التفسيرية السائدة في مجال المعرفة الإنسانية عموما، والمعرفة التاريخية خصوصا، وثانيا بما كشفته من فعالية وحيوية بفضل استيعابها للدرس الإبستمولوجي في مجال الدراسات النقدية التاريخية، سواء على مستوى الطروحات التي غلب عليها الطابع الميتودولوجي أكثر، كما هو الحال مع مدرسة الحوليات الفرنسية وما لحقها من تطوير مع أنصار موجة "التاريخ الجديد" [115] في فرنسا، أو تلك التي استغرقت جهودها في تناول إشكالية التاريخ من الناحية الإبستمولوجية الخالصة (مثلما هو الحال مع "ريمون آرون" و "هنري مارو" و "بول فاين" (P. Veyne))، والتي تعد استمرارا لما عرف في ألمانيا تحديدا "بالفلسفة النقدية للتاريخ" [116] ، حيث قدمت نفسها كبديل لفلسفة التاريخ التأملية الكلاسيكية، هذا فضلا عن تأثير "الدرس اللغوي المعاصر" المنبثق من الفتوحات المتجددة لفلسفة التحليل اللغوية الناطقة باللغة الانجليزية، وما أسفرت عنه من نتائج فلسفية، إذ يصرح "بول ريكور" بالفضل الذي يدين به للأبحاث اللغوية في الولايات المتحدة الأمريكية [117] أين تعرف على أهم النظريات الفرعية لفلسفة اللغة و البحث اللساني مثل: علم دلاليات القضايا (Sémantique

---

115 J.Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir), La Nouvelle Histoire, Retz CEPL, Paris, 1978

116 Raymond Aron, la philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, J. Vrin, 1969

117 P. Ricœur, la critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc De Launay, Calmann-Lévy, 1995, p.127.

(propositionnelle)، النظرية التداولية للغة (La pragmatique du langage) ونظرية التلفظ (La théorie de l'énonciation) و الاستعارة (la métaphore)، بالإضافة إلى النظرية السردية التي فتحت ــ على ضوء منهج التحليل اللغوي ــ آفاقا جديدة في إبستمولوجيا التاريخ، حيث أشار إلى ذلك "ريكور" قائلا: "يعمل كتاب اللغة الإنجليزية على وضع بنية السرد في علاقة مع بنية المعرفة التاريخية، من جهة، ومن جهة أخرى كانت الفلسفة التحليلية تدعو، بفضل وجهتها الدلالية، إلى استقصاء قيمة صدق المنطوقات التاريخية" [118] (كما هو الحال مثلا مع "وليم دراي"، "هيدن وايت"، "آرتير دانتو" وغيرهم...).

كل ذلك أدى "بريكور" إلى إدراك أهمية الدخول في علاقة حوار مع مختلف هذه النماذج، وذلك من أجل الكشف ــ باعتباره صاحب هم فلسفي بالمقام الأول ــ عن الصورة الممكنة للحقيقة، من حيث أنها حقيقة تنشأ في التاريخ وبواسطة التاريخ، ومن ثم للحقيقة كفعل حواري تضطلع به الذات مع ذاتها عبر التاريخ، أي عبر مجهودها المتواصل في تحقيق ذاتها من خلال جدل الفهم والتفسير للنصوص التي تنتجها كتابة أو قراءة، ولعل هذا ما يبرر مشروعية المرور باللغة لاستعادة فهم الذات لذاتها، وهو المنحى التأويلي ذاته الذي أعلن عنه "ريكور" عبر أهم محطات مساره الفلسفي، وهو أيضا الأمر نفسه الذي جعل من البحث في التاريخ الهاجس المركزي في فلسفته، وهذا على اعتبار أن مسار الذات في وعيها لذاتها هو مسار ممكن فقط في حدود وعي الذات لتاريخيتها، وأن رغبتها في فهم حقيقتها التاريخية تتساوق مع مجهودها في التحرر من كل تاريخ، وهنا

---

[118] أنظر: بول ريكور، بعد طول تأمل، تر.فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006 م، ص 92

بالضبط تكمن المفارقة، أي مفارقة العلاقة بين الحقيقة والتاريخ [119]، ومن ثم مفارقة التواصل التاريخي ذاته، إذ كيف يمكن للذات أن تدرك حقيقتها في التاريخ دون أن تفقد تارخيتها؟ بل "كيف، والقول "لريكور"، يستطيع كائن تاريخي [أي الذات] أن يفهم تاريخيا التاريخ؟ فهذه المفارقات تحيل بدورها إلى إشكالية أكثر عمقا وهي: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن ذاتها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف بتموضعها تلقي الضوء على معاني قابلة للاستعادة والفهم من قبل كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟"[120] .

إن هذه التساؤلات تتجاوز فيما يبدو إطار إبستمولوجيا العلوم التاريخية، لأنها لا تتصل فقط بحدود المعرفة التاريخية أو بشروط إمكانها، بقدر ما تتصل بمعنى وجود الإنسان ككائن تاريخي، أي ككائن يفهم ذاته التاريخية في التاريخ وبالتاريخ، دون أن يتجاهل المسافة الزمنية التي تفصل تاريخه الحاضر عن ماضيه، ومن هنا يأخذ الخطاب التاريخي بعده الأنطولوجي، كما يفهم ذلك من خلال نبرة التشديد على ما يسميه "ريكور" بالمقصد الأنطولوجي للخطاب حيث يقول: "وقد شددت على هذا المقصد الأنطولوجي للخطاب الذي كان متفقا بشكل كامل مع ما سبق لي أن اعتبرته قصدية القول المكثفة في فعل الإثبات، وألححت على أن الإثبات إنما هو تقرير ما هو موجود "[121] ، وهنا نفهم أيضا، سبب لجوء "ريكور" إلى استدعاء أنطولوجيا "هيدغر" (M. Heidegger)، وإن لم يكن على سبيل

---

[119] لا بأس أن نذكر هنا بأن "موريس مارلو بونتي" (M. Merleau ponty) كان قد أشار ، في كتابه "علامات" (Signes)، إلى ما يمكن أن يقترب من معنى هذه المفارقة، في حديثه عن التحول الذي يصيب الفلسفة بسبب تلبسها بالتاريخ إذ يقول: "في الواقع، إن علاقة الفلسفة بالتاريخ تتحول في كليتها داخل حركة التفكر ذاتها التي تسعى إلى تحرير الفلسفة من التاريخ". أنظر:

M. Merleau Ponty, Signes, Editions Gallimard, Collection « Folio essais », 1960, p.172

[120] P .Ricœur, Le Conflit des interprétations. op.cit, p.9

أنظر بالمقابل الترجمة العربية: بول ريكور، صراع التأويلات، تر.منذر عياشي، المصدر السابق، ص359

[121] بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 64

المحاذاة أو المجاراة، بل على سبيل الاستئناف المتجاوز، إذ أن هذه الأنطولوجيا الأخيرة تظل ــ بنظر ريكور ــ قاصرة عن إدراك بعد "الوساطة" الذي تقتضيه مسألة الفهم من حيث هي مسألة تستدعي عبرها الذاتُ "الغيرَ" من أجل التواصل معه، وفي هذا الاستدعاء تضطر هذه الذات إلى القيام بدورة كبرى، يكتشف من خلالها "الدازاين" حقيقة الآخرين باعتبارها طريقا "غير مباشر" لفهم ذاته بالقياس إلى مجموع البشر، بينما "مسألة الفهم [عند هيدغر] منفصلة تماما عن قضية التواصل مع الغير" [122]، ولعل هذا ما يفسر تباعد هرمينوطيقا ريكور عن أنطولوجيا الفهم الهيدغرية، إذ يقول "ريكور" موضحا هذه المباعدة ما يلي: "فأن أفهم ذاتي هو أن أقوم باللفة الطويلة (Long détour)، وهي اللفة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تحتفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر" [123] ، وعلى هذا الاعتبار يؤكد "ريكور"، على قصور طريق هيدغر، تمشيا مع ذات التأكيد الذي نص عليه "مرلوــ بونتي" حين صرح: "بأنه لا يمكننا القيام بالأنطولوجيا المباشرة"[124]، أي بذلك الضرب من التحليل الوجودي "الذي يقطع كلية مع قضايا المنهج"[125]* ولا يستدعي في تحليله ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف أوجه تحققه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية، وتاليا ضرورة التوسط "باللغة" وبالبحث فيما تتيحه من معاني عبر الامتداد الواسع لاستعمالاتها، سواء تعلق الأمر باستعمالاتها في مجال الخطابات الحقيقية (أي التي تحيل إلى عالم الواقع

---

[122] بول ريكور ، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ج.م.ع،2001، ص69.

[123] Paul Ricœur, Du texte à l'action, op.cit, P.86

[124] موريس مرلو ــ بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 280

[125] Paul Ricœur, Le Conflit d'interprétations ,op.cit,p.10

*هذا فضلا عن أن "ريكور" "يلوم أنطولوجيا هيدغر على عدم تحملها لإيتيكا ما (Une éthique)". أنظر بهذا الصدد: M. Foessel, O. Mongin, « Aux frontières de la philosophie » in : La pensée Ricœur, Esprit, n°323, Mars-avril 2006, p.16

على غرار الخطاب التاريخي) أو التخييلية (التي تحيل إلى عالم الممكن)، ولذلك يقترح "ريكور" دمج أنطولوجيا الفهم المباشرة بالسيمانتيكا أو علم الدلالة، "ومن ثم الإحالة إلى الوجود باعتبار اللغة ذاتها وسطا دالا "[126]، وعليه يتحقق الفهم التاريخي للتاريخ عبر وسيط اللغة، أي عبر قراءة النصوص كآثار لمعنى خلفته التجربة الماضية، وتم تثبيته بواسطة الكتابة التاريخية، وبفضل هذا التثبيت الكتابي يتم تواصل الذات المؤرخة/ القارئة في الحاضر مع ماضيها التاريخي دون أن تتغافل أو تتجاهل المسافة الزمنية الفاصلة بين حاضر التأريخ وبين الماضي التاريخي. وعلى هذا يكون فعل التأريخ بمثابة تأويل للتاريخ.

يستتبع ذلك أنه من العسير جدا، إن لم يكن من الاستحالة بمكان، الحديث عن حقيقة التاريخ كحقيقة قارة، أو كمعنى واحد ووحيد . "فالتاريخ كلمة ملتبسة المعنى (Equivoque) من حيث أنها تكشف عن مفارقة ضمنية في كل تاريخ، و تتمثل هذه المفارقة الضمنية في استخدامنا للتاريخ بمعنيين فنقول: التاريخ في صيغة المفرد لأننا نتوقع معنى إنسانيا واحدا ومعقولا للتاريخ (...) ونقول أيضا: التاريخ في صيغة الجمع لأننا نعرفه على أنه تاريخ البشر..." [127]، والمعاني الملتبسة على هذا النحو تتمفصل بدورها على وضع الذات الوجودي، أي يغدو المعنى الملتبس للتاريخ دالا على وجود الذات الملتبس، مما يقصي أي إمكانية للذات في التعرف المباشر على ذاتها، بل من الضروري على فهم الذات أن يتم عبر وساطة التأويل، وعلى هذا الأساس فإن التواصل المعرفي للذات مع ذاتها في التاريخ يتمفصل على التواصل الأنطولوجي، وبالتالي تغدو مسألة التواصل التاريخي ــ على ضوء مفارقة تاريخية الفهم المشار إليها سابقا ــ ذاتها مسألة معرفية وأنطولوجية معا، أي باختصار مسألة هرمينوطيقية بامتياز.

---

126 Ibid., p.20

127 Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.,cit , pp.47-48

أمام هذه المفارقة ينتصب التأويل إذن كممارسة أصيلة للذات، ليس فقط من أجل حل هذه المفارقة، بل، وهذا هو المهم، من أجل حمل هذه المفارقة إلى أقصاها بغية اكتشاف حقيقة مهمة، وهي أن الوضع الملتبس للفهم ليس وضعا طارئا على الذات، بل هو الحاصل الوجودي لالتباس الكائن الإنساني من حيث هو كائن تاريخي، ومن ثم لالتباس العلاقة بين مفهومي الحقيقة والتاريخ ذاتهما. واعتبارا من هذا، سيسعى "ريكور" إلى تأمل التاريخ بمنظور تأويلي، حيث لا ينفصل التأمل ــ كممارسة نظرية ــ عن "البراكسيس"، بل سيكون التأمل ذاته "استملاكا للفعل"، ومن ثم القدرة على إعادة تشكيله من جديد.

في هذا السياق بالذات يعمل "ريكور" على تحليل مشكلة المعرفة التاريخية في علاقتها بمفهوم الحقيقة، ذلك المفهوم الجامع الذي تطمح إلى بلوغه كل محاولة علمية أو فلسفية، بل كل تجربة إنسانية في التاريخ، إلا أن طابع الالتباس الذي يكتنفها ــ كما رأينا ــ هو الذي يجعل أمر بلوغها في كليتها وشموليتها أمرا متعذرا. بالمقابل، فإن فعل الحوار مع مختلف المناهج والنماذج التفسيرية والأنظمة التأويلية التي يكشف عنها تاريخ المعرفة، وبالأساس تاريخ الفلسفة، يمنحنا بلا شك إمكانية العثور على ضرب من التوافق مع شكل أساسي للحقيقة، وهو الشكل الذي يتناسب مع وضع الذات في التاريخ، أي ذلك الوضع الذي على الذات فيه أن تفقد ذاتها لكي تتمكن من استعادتها بشكل آخر، وهذا الفقدان لن يستطيع أن يكون مطلقا طالما أن هناك سند أو مرجع للذات هو تحديدا "التاريخ المثبت بواسطة الكتابة"، الأمر الذي سيجعل التواصل مع الذات ممكنا، بالرغم مما يبديه بحث التاريخ أحيانا من انقطاعات على مستوى التناول الميتودولوجي للكتابة التاريخية .

المبحث الثاني:

التواصل التاريخي بين المؤرخ والفيلسوف

تمهيد:

بخلاف ما درجت عليه فلسفات التاريخ التأملية، ينطلق "ريكور" في عرض رؤيته لتاريخ الفلسفة من اعتبار التمييز المبدئي بين مهمة المؤرخ صاحب المهنة، وبين المؤرخ/ الفيلسوف، ولهذا نجده يحيل في كتابه "تاريخ وحقيقة" ــ منذ البداية ــ على أعمال مدرسة الحوليات، خاصة عمل "مارك بلوخ" [128] الهام حول مهنة المؤرخ، وهو في هذه الإحالة يؤكد أسبقية العمل التاريخي العلمي على التاريخ الفلسفي، ذلك لأن بفضل مهنة المؤرخ تتضح معالم "الواقعة التاريخية" من حيث هي واقعة بنائية، تؤكد موضوعيتها تماما مثل أية واقعة علمية. لكن هذه الموضوعية التاريخية ليست معزولة عن ذاتية المؤرخ، بل هي محدودة بهذه الذاتية الأخيرة نفسها، وذلك على اعتبار أن المؤرخ يلتزم بنظرية معينة أو خطة عمل قائمة على مفاهيم ذاتية كمفهوم الانتقاء التاريخي وما يستدعيه من تدخل للمؤرخ عن طريق خطاطات تأويلية [129] تمكنه من إضفاء استمرارية ما على الحوادث من خلال السرد، وهنا يتفق "ريكور" مع "ريمون آرون" في كون "النظرية تسبق التاريخ"[130]، بالإضافة إلى مفاهيم ذاتية أخرى تحد من الموضوعية في التاريخ ، والتي حللها بعمق فلسفي "ريمون آرون" في كتابه: "مدخل إلى فلسفة التاريخ"[131] .

---

[128] Marc Bloch, Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien, Armand Colin, Paris, 1949

[129] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.ci, p.33

[130] لقد ناقش "مارو" بدوره هذه القضية. أنظر:

H.I.Marrou, De la connaissance historique, éditions du Seuil, 1954, p.180

[131] R. Aron, introduction à la philosophie de l’histoire. Essais sur les limites de l’objectivité historique,Gallimard, 1948.

من هذا المنطلق تصير الموضوعية التاريخية ملازمة للذاتية التأريخية، أي أن مهمة المؤرخ المحترف تؤطرها "إبستمولوجيا مزدوجة": إذ هو مطالب بأن يستعين بالمنهج الموضوعي في البحث التاريخي ولكن في إطار ذاتية هي أقرب إلى الالتزام الأخلاقي، لأنها ذاتية تقارب طبيعة الحادثة التاريخية ولا تتعمد تشويهها، كأن يتخذ منها غطاء إيديولوجيا ما، ولعل هذا ما جعل "بول ريكور" يفصل بين نوعين من الذاتية: « ذاتية حسنة وذاتية معيبة »[132]، وعلى المؤرخ أن يحمي الموضوعية التاريخية من حيث هي بعد من أبعاد الذاتية الحسنة، وليس الموضوعية المطلقة التي هي أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع .

لكن أين تقع مهمة الفيلسوف/المؤرخ قياسا إلى المؤرخ صاحب المهنة؟

[132] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit., p.28

1. من الموضوعية التاريخية إلى الذاتية الفلسفية:

يحدد "ريكور" مهمة "الفيلسوف / المؤرخ" من خلال البحث عن طريق ثالث متجاوز للموضوعية التاريخية المنتظرة ولذاتية المؤرخ الملتزمة، ذلك هو طريق "الذاتية الفلسفية"[133]، « أي الذاتية التي تكون مباطنة للتاريخ والتي لا تعدو أن تكون ذاتية التاريخ نفسه » [134]، إنها باختصار ذاتية القراءة الفلسفية للتاريخ الذي يصنعه المؤرخ. فالقارئ الفلسفي لا يعيد إنتاج العمل التأريخي، بل يضطلع بمهمة متجاوزة وهي ما يصطلح عليه "ريكور" بفعل "الاستعادة" التفكرية للتاريخ، أي إعادة قراءة التاريخ من جديد على نحو مغاير ومتجاوز لما تقتضيه مهنة المؤرخ، إنها استعادة للتاريخ بوعي فلسفي خاص، ذلك « لأن للفيلسوف طريقته الخاصة التي تمكنه من إتمام عمل المؤرخ، وهي الطريقة التي تجعل وعيه الخاص يلتقي مع "استعادة" التاريخ »[135]، أي أن للفيلسوف القدرة على الانتقال من مستوى الأنا الفردي باعتباره تجربة ذاتية محدودة إلى مستوى الأنا الكلي من حيث هو تعبير عن تجربة الإنسانية في التاريخ، ومن هنا فإن تأمل التاريخ وفق هذا المنحى التأويلي، مكن "ريكور" من الكشف عن قصدية أساسية تتمثل في تبين الذات الفلسفية لمعنى ما في التاريخ، ليس انطلاقا من فكرة قبلية جاهزة أو من خلال مقولات فلسفية جامدة، بل انطلاقا من صميم مهنة المؤرخ ذاتها.

إن هذا التوجه لدى "ريكور" في الفهم التاريخي يؤكد على إمكانية تأسيس وعي فلسفي بالتاريخ خارج حدود الرؤية الفلسفية النسقية التي تفرض على التاريخ أن يسير نحو تحقيق "مثال فلسفي مطلق". فالذاتية الفلسفية الحقيقية، حسب "ريكور"، ليست تلك التي تفرض نموذجها وسيادتها على غيرها من الذاتيات الفلسفية الأخرى، بل هي ذاتية منفتحة على إمكانات متعددة "للمعنى" في التاريخ،

---

133 Ibidem

134 Ibid. p.40

135 Ibid. p.41

وهي التي تشكل « فعل الوعي الحقيقي » [136]، أي الوعي الذي يتشكل على خلفية "فعل الاستعادة لتاريخ المؤرخين". فما هي الوجهة التي يمكن أن يأخذها هذا "التاريخ المستعاد" ضمن الوعي الفلسفي العام للتاريخ ؟

يرى "ريكور" أن هناك وجهتين: « الأولى تكون باتجاه "منطق ما للفلسفة"، من طريق البحث عن معنى منسجم عبر التاريخ، والثاني باتجاه "حوار ما"، كل مرة فريد واستثنائي، بين فلاسفة وبين فلسفات مفردة » [137]. إن تحديد هذين الاتجاهين للوعي الفلسفي التاريخي ينم بشكل قبلي عن إمكانية الفهم التي سوف ينتهي إليها حول معنى أو حقيقة التاريخ كما تحيل إليها قراءته التأويلية لتاريخ الفلسفة.

---

136 Ibidem

137 Ibidem

2. تاريخ الفلسفة ونموذج الفهم المزدوج للتاريخ:

يقدم "ريكور" تصوره الخاص للتاريخ الفلسفي وعلاقته بالحقيقة، لا كحقيقة فلسفية مطلقة، كما هو الحال لدى ممثلي الفلسفات الشمولية، وإنما كحقيقة تصنعها وتبدعها ذاتية الفيلسوف من حيث هو قارئ، له وعيه الفلسفي الخاص لنصوص الفلاسفة، مأخوذة هي الأخرى ضمن بعدها الذاتي أو الشخصي من جهة (أي من جهة كونها أعمالا مفردة تعبر عن تجربة ذاتية متناهية في الزمن لفيلسوف ما)، و ضمن إمكان انفتاحها على بعضها البعض من جهة ثانية (أي من جهة كونها قابلة لأن تتكامل وتتفاعل فيما بينها)، وذلك على اعتبار المشاركة والمساهمة المتبادلة في إثبات ذات الوجود، وهو الوجود الإنساني[138].

لكن قبل أن نستطرد في عرض المعالم الكبرى لمثل هذا التصور، حريٌّ بنا أن نبين موقف "ريكور" من إشكالية المعنى الملتبس في استعمال مصطلح "التاريخ"، حيث يكشف عن "ازدواجية في المعنى" توحي في ظاهرها على الأقل بوجود مفارقة في كلمة "تاريخ" وبين المعنى الذي يفيده من خلال التعريف المقترح من قبل "مارو" بأنه: « المعرفة بماضي البشر » [139]. فهذا التعريف، حسب "ريكور"، يدخلنا ضمن متاهة مفهومية حقيقية، إذ كيف يصير بالإمكان تصور الوحدة التي يتطلبها "معنى التاريخ" كمعنى شامل، وفي نفس الوقت الإقرار بتناهي الخبرات و التجارب البشرية في كل مرحلة من مراحل الزمن التاريخي؟

---

[138] إن "ريكور" يحرص على أن يكون هنا أمينا للتعاليم الفلسفية التي استلهمها فيما يبدو من الفلسفة الوجودية كما هي عند "غبرائيل مارسال" بصفة خاصة، حيث يشير في حوار له إلى ما يثبت ذلك إذ يقول: « طيلة أمسيات الجمعة الشهيرة، حيث كنت أتردد عليها منذ 1934، كنا نختار موضوعا للنقاش و كانت القاعدة دوما هي الانطلاق من الأمثلة، من تحليلها و من دون اللجوء إلى المذاهب إلا كسند حماية المواقف المدافع عنها (...) معه [أي مع غبرييل مارسال] كنا نشعر بأن الفكر كان حيا ... » أنظر:

P. Ricœur, La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op.cit, P.41- 42.

[139] Cf. H.I. Marrou, De la connaissance historique, op.ci, p.29

أليست هذه المفارقة دليلا على متاهة حقيقية طالما أنها ستدفع بأي تحليل إلى أحد الأمرين النقيضين: إما التأكيد على "معنى كلي موحد للتاريخ" وبالتالي التنكر لخاصية التاريخية[140] (Historicité) التي تطبع الوجود التاريخي الإنساني، وإما التأكيد على هاته الخاصية الأخيرة و نفي إمكان الوجود الشامل (Etre total) في التاريخ، ومن ثم الحكم بانعدام "الحقيقة" في التاريخ.

لقد حاول "ريكور" أن يبرر مشروعية طرح هذه المفارقة قائلا: « من جهة نقول "التاريخ" بصيغة المفرد ونؤكد على تاريخ واحد وإنسانية واحدة (...) في حين لدينا أيضا قناعة أخرى، لا تستطيع الأولى اقتلاعها: فالتاريخ إذا كان مفردا هو أيضا تاريخ البشر في صيغة الجمع، أي كأفراد ومجموعات وحضارات (...) لا أضع البشر فقط في صيغة الجمع، بل أيضا الأحداث، إذ الحدث الواحد يعني أحداث. فالتاريخ "متعدد الوجوه" بالضرورة، إنه "كثرة": إنه "هذا" و"ذاك" ... [أي] أن الصورة الأخرى الكامنة للتاريخ تظهر في فرادة الأعمال (Singularités des œuvres)، وهنا يؤكد المؤرخ ميله المحبب إذا أمكن القول، أي ميله التكميمي، ذلك أننا لا نتعرف على الفكر إلا من خلال أعمال الفكر [مجسدة] في أعمال ثقافية جديرة بنيل صداقتنا، وبقدر ما نتقدم في صداقتنا لهذه الأعمال، وبقدر ما نخفض من العموميات التي تلفها، بقدر ما نتقدم صوب المفرد والفريد »[141].

[140] يقول "لالاند" في معجمه التقني والنقدي للفلسفة : "التاريخية في الفلسفات الوجودية ترجمة للفظ الألماني (Geschischtlichkeit)، والذي يشير لذلك الامتياز الذي للإنسان و هو أنه يعيش التاريخ (كان "هيغل" يقول : الطبيعة ليس لها تاريخ). بالنسبة لهيدغر « التاريخية تنتمي أساسا "لذاتية الذات التاريخية" ، ذلك لأنها تجد أساسها في " الوجود ـــ صوب ـــ الموت الأصيل ، أي في تناهي الزمانية". أنظر:

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976, p.1254

[141] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.87-88

إن "ريكور" لا يكتفي بطرح هذه المفارقة، بل يحاول أن يجعل منها مفتاحا يفتح به بابا واسعا للتفكير في الصور الممكنة التي قد تأخذها إشكالية العلاقة بين الحقيقة والتاريخ على خلفية طرح تلك المفارقة من داخل "الحقل التأويلي" حيث يصير بالإمكان إسقاط "الفهم التاريخي" على عناصرها، ومن ثم تحويلها، حسب تعبير "بول ريكور" ذاته، من صورة « المتاهة القاتلة إلى صورة المفارقة الحية »[142]. كيف ذلك ؟

أولا: من الضروري وضع معنى التاريخ ضمن رؤية فلسفية لتاريخ الفلسفة، بحيث يكون لهذه الرؤية مهمة البحث عن نقطة تقاطع بين الوعي الفلسفي الذاتي وبين المعنى الذي يتجلى به التاريخ في لحظة ما من الزمن.

ثانيا: هذه الرؤية الفلسفية لتاريخ الفلسفة تمكن الفيلسوف/ المؤرخ من التعاطي مع معنى التاريخ، لا في صورة وعي انتقائي تعسفي ينتهي لحقيقة موحدة مزعومة، و لا في صورة موقف ريبي يخلص إلى إلغاء كل حقيقة ممكنة، ولا أخيرا في صورة نزعة وثوقية منغلقة على ذاتها كما يحصل عادة داخل الفلسفات النسقية الكبرى، بل نقول إن هذه الرؤية هي التي تمكن من النظر إلى التاريخ باعتباره، كما يُفهم من "ريكور"، « قطاعا للتواصل بين الشعورات»[143]* (L'histoire comme secteur de communication des consciences)،

---

142 Ibid., p.63

143 P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.37

* يشير "أندري لالاند"، في الملحق الخاص بمعجمه الفلسفي، إلى مصدر وتاريخ استعمال عبارة " **تواصل الشعورات**" قائلا: « استعملت هذه العبارة منذ بضع سنين للإشارة ــ في مقابل أنانة (Solipsisme) الوعي المسمى "منغلقا" ــ إلى الخبرة المباشرة للوعي بالآخر ، مثلما يحدث في النظرة أو في الحب. كما يبدو أنها أتت من فلسفة "كارل ياسبرس"، الذي يميز بين تواصل تجريبي وموضوعي وبين تواصل وجودي (Daseinskommunikation) حيث تسعى الذات إلى إدراك الآخر كذات (Selbst als Selbst) : « إني لا أعي وجودي كوجود منعزل ... إني أختبر ذاتي داخل التواصل» (ياسبرس، الفلسفة، ج I ، ص16). أنظر:

A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit, P.1240, 1241

وهو المعنى الذي يؤسس بدوره لحقيقة فلسفية أساسية يكشف عنها تاريخ الفلسفة وهي «الحقيقة البينذاتية»[144] (Vérité intersubjective).

وبناء على هذا يقدم "ريكور" نموذجين للقراءة الفلسفية لتاريخ الفلسفة، ومن ثم استخلاص نموذجين للحقيقة، تقرهما الذاتية الفلسفية من خلال عملية "استئناف" تفكرية لتاريخ المؤرخين، هذان النموذجان هما: "التاريخ كظهور للمعنى "[145] (L'histoire comme avènement du sens) و"التاريخ كقطاع للتذاوت* (أو البينذاتية)"[146] (L'histoire comme secteur d'intersubjectivité).

كما يشير صاحبا قاموس فلسفي آخر إلى معنى هذه العبارة بقولهما : « إن تواصل الشعورات، من وجهة السيكولوجيا الحديثة (خاصة الفينومينولوجية والوجودية)، [هو تواصل] يتمكن بواسطته وعي ما من تحقيق فهم كامل للآخر بصورة حدسية مباشرة وبدون اللجوء إلى أي استدلال». أنظر:

G.Durozoi & A. Roussel, Dictionnaire de philosophie, Nathan, Paris 1987, p.64.

أما لدى"كريستيان غودان" (Ch. Godin) فإن "تواصل الشعورات" هو فعل يمكّن الوعي من الخروج من أنانته (Son solipsisme) ومن حذره ليدخل في علاقة فهم وتعاطف مع الغير" . أنظر:

Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, op.cit, p.216

144 P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.80

145 Ibid., P.41

*التذاوت (Intersubjectivité) في قاموس هوسرل (1859–1938) هو بنية أصلية، بواسطتها تكوّن الأناوات (Les ego) جماعة مشتركة (Communauté) وتعيش في عالم واحد. أنظر:

Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, op.cit, p.685

146 Ibid., p.45

1.2. التاريخ كظهور للمعنى:

إن ما يبرر لجوء الفيلسوف لهذه القراءة الفلسفية لتاريخ الفلسفة ، حسب "ريكور"، هو حاجة هذا الفيلسوف نفسه إلى تشكيل معنى خاص به، يتجاوز من خلاله مظاهر اللاانتظام البادية على مسرح التاريخ الفعلي، وذلك من منطلق ميله إلى ضرب من الإرادة في توحيد ظواهر الوجود الإنساني داخل معنى ينتظمها وتصير بذلك معقولة. غير أن هذه الإرادة تفترض معرفة بمسلك هذه الظواهر من حيث تعلقها بالزمن، ومن ثم فإن تشكيل أي معنى فلسفي خاص، مرهون بمدى حرص الفيلسوف على « أن يمسك بمعناه الذاتي الخاص من خلال الإمساك بمعنى التاريخ كمعنى أعلى من وعيه الخاص» [147] ، أي أن الفيلسوف في هذه الحالة يعمل على كتابة تاريخ من نوع خاص هو تاريخ الوعي أو بالأحرى "تاريخ الكوجيتو"[148]، أي بتعبير آخر، يحاول الفيلسوف أن ينقل "الأنا" من مستوى الذاتية الشخصية إلى مستوى أعلى هو مستوى الذاتية الإنسانية. لذلك اعتبر "ريكور" أن فلسفات التاريخ النسقية تشترك في قناعة واحدة (كما هو الحال عند كل من الفلاسفة "كومت" (A. Comte) و"هيغل" (Hegel) و"برانشفيك" (Brunschvicg) و"إريك فايل" (E. Weil) و"هوسرل" (E. Husserl) في أواخر حياته) على مستوى ذاتيتهم الخاصة وهي: « أن الوضوح الذي أبحث عنه حول ذاتي يمر عبر تاريخ للوعي »[149]، وهكذا يتم التوحيد بين الأنا والتاريخ، بين الوعي الذاتي وبين وحدة الحقيقة في التاريخ ، وذلك انطلاقا من تاريخ الفلسفة ذاته، لأن « تاريخ الفلسفة يبدو[للفيلسوف] حلقة وصل بين تاريخية العقل وبين دلالة التاريخ »[150].

---

147 Ibid., P.42
148 Ibidem
149 Ibid., P.41
150 Ibid., P.43

إن هذا الاستعمال الفلسفي للتاريخ قد يبدو في نظر المؤرخ صاحب المهنة تعسفيا وبغير مبرر، وذلك لاعتبارات أساسية منها :

1/ « إن المؤرخ صاحب المهنة يرفض أي تطابق بين التاريخ و بين تاريخ الفلسفة، بل وبين تاريخ الوعي، ومن ثم [رفض] لأي "تكشف لمعنى ما"» [151]، وهذا أمر طبيعي ما دام الحقل الذي يشتغل عليه المؤرخ ليس هو حقل "المعنى" بل هو حقل "الحدث"، أي أن المؤرخ يهتم بالجانب التنوعي والثري للواقع التاريخي، أي البحث عن الارتباطات بين الجغرافيا والاقتصاد والمجتمع، وغير ذلك مما يشكل في مجموعه نسيج الحدث التاريخي، كل ذلك بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود "معنى ما" أو مبدأ فلسفي محرك للتاريخ. ولعل هذا ما يفسر رفض المؤرخ صاحب المهنة لأي تدخل فلسفي في الصناعة التاريخية، أي رفض كل "فلسفة للتاريخ".

2/ تقدم تقنيات الصناعة التاريخية واتساع نطاقها، خاصة بعد أن صار علم التاريخ، طبقا لبراديغم "التاريخ الجديد"، «يعمل على توسيع مصادره وطرقه بإدماج الإحصاء و الديموغرافيا واللسانيات و السيكولوجيا و الأركيولوجيا » [152] وغيرها من الطرق التي استعانت بها مدرسة التاريخ الجديد بهدف استبعاد كل تناول فلسفي للتاريخ، « لأن أفكار المؤرخ، كما يقول "فرانسوا دوس" نقلا عن "لوسيان فيفر"، تستخلص من التاريخ نفسه » [153]، لا كما هو الحال عند فيلسوف التاريخ الألماني "هيغل" حيث يكون "التاريخ مسرحا لتحقق الروح» [154] .

---

151 Ibidem

152 F. Dosse, l'histoire en miettes, op.cit, p.48

153 Ibid., p.54

154 Hegel, La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, traduit par Kostas Papaioannou, Plon, 1965, p.70

يرى "بول ريكور" أن المقاومة التي يبديها المؤرخ صاحب المهنة بصدد المعنى الفلسفي للتاريخ، هي بالرغم من أنها مبررة بالقياس إلى مهنة المؤرخ المحترف، فإنها لا تلغي إمكان قيام معنى لتاريخ آخر، مختلف عن تاريخ المؤرخين، هو تاريخ الوعي، وهو ذات التاريخ الذي يشكل مهمة مؤرخ الفلسفة من حيث هي مهمة فلسفية بالدرجة الأولى، والأمر الذي يجعل من هذه القراءة للتاريخ مهمة فلسفية، هو أن الفيلسوف مطالب، بعكس المؤرخ، بتشكيل أو إنشاء المعنى الذي تصير بواسطته حوادث وأعمال البشر وخبراتهم المختلفة قابلة للفهم المنطقي، أو بعبارة مجملة: إضفاء معنى فلسفي على التاريخ. و لقد اعتبر "بول ريكور" هذا الضرب من الوعي من شأن العمل الفلسفي « لأن الفيلسوف هو الذي يؤلف هذا التاريخ بواسطة القيام بإجراء من درجة ثانية [تمييزا عن إجراء المؤرخ] هو إجراء "استئنافي" [للتاريخ] (Opération de reprise) »[155] .

ينصب فعل "الاستعادة" هذا على الزمن الإنساني من خلال القارئ/ الفيلسوف كقارئ يعنى بالكشف عن الزمن في صورته الإنسانية، وليس الزمن الكوسمولوجي أو الزمن في صورته الفيزيائية. وهذا يقتضي إبداع لغة سردية تعيد ترتيب علاقة القارئ بالتاريخ، أي الانخراط ضمن لغة لا تعزل القارئ عن الماضي، بل تزج به في الحوار معه عن طريق دفعه إلى التفكير في تجربته الذاتية طبقا لأساليب اللغة الجديدة التي تستدعيها آلية الحوار و يقتضيها منطق التواصل مع الآخر، حيث يصير على عاتق الفيلسوف مهمة إبراز القيم الإنسانية ومدى حضورها في التاريخ من حيث هي قيم تتجلى بواسطتها الإرادة الإنسانية كإرادة " للعيش سويا " أو " الوجود المشترك".

هذا الضرب من الوعي الفلسفي هو الذي يحاول أن يؤسس له "ريكور" من خلال مشروع قراءته الفلسفية لتاريخ الفلسفة من جهة ولمعنى التاريخ إجمالا من

[155] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.44

جهة ثانية. ودون أن تكون هذه القراءة في نظره استمرارا للخط ذاته الذي سارت عليه الفلسفات التأملية المختلفة لتاريخ الوعي، فإنها تطمح، من خلال استثمار إنجازات فلسفة اللغة المعاصرة والقراءات التأويلية المختلفة للنصوص الفلسفية، إلى« تأليف تاريخ آخر للوعي أفضل من تاريخهم * [...] أو القيام بشيء مختلف تماما »[156].

إن هذا الشكل الفلسفي للتاريخ لا يصطدم بأية معارضة من قبل المؤرخين المحترفين، وذلك لسبب بسيط وهو أن هذا الشكل لا يتجاهل " تاريخ المؤرخين [157] (L'histoire des historiens)، بل هو " يستعيده " ضمن رؤية أوسع هي "الرؤية التواصلية"،التي تأخذ منطلقها، لدى "ريكور"، داخل ذلك المد الواسع من «النقاشات الخيالية »[158] بين الفلاسفة، بواسطتها يتم إحداث "تقريبات بينهم، هي في الغالب لامتوقعة أو لامنتظرة (Des rapprochements inattendus)، وهو الأمر الذي يبدو في نظر "ريكور" ضربا من تسديد الدَّيْن نحو التراث. فبفضل فن التقريبات اللامتوقعة هذا، يصير بالإمكان أن نقول أفضل، وبشكل مغاير، مما قد يوحي به

---

* يقصد التاريخ الذي أسست له فلسفات "كومت" و"هيغل" و "هوسرل" الأخير، و كذالك "برانشفيك" و"إريك فايل" ، وغيرهم ممن نظروا إلى تاريخ الفلسفة كتاريخ للوعي.

156 P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.44

157 يبدو أن "ريكور" لم يكن غريبا، بخلاف الكثير من فلاسفة التاريخ، عن جمهرة المؤرخين المحترفين، خاصة من أنصار التاريخ الجديد، يدل على ذلك الجواب الذي أورده في سياق سؤال طرح عليه عن علاقته بالمؤرخين، حيث يقول: « عموما لقد استقبل المؤرخون عملي بشكل جيد ، بعد مرحلة أولى من الحذر، والتي لم تكن ضدي بقدر ما كانت ضد فلسفة التاريخ، وذلك بحجة أنه إذا ما اهتم فيلسوف بالتاريخ، فإنه لا محالة يقع في نفس ما وقع فيه [من بعد هيغل] توينبي و شبينغلر... أخالني فهمت بأن المؤرخين كانوا فرحين أن يتصدى للتاريخ فيلسوف من جانب الابستمولوجيا » :

Cf. P. Ricœur, la critique et la conviction, op.cit, p.130-131.

158 Cf.Emmanuel Macron, « Conversations imaginaires » in Magazine littéraire, (Dossier Paul Ricoeur), n° 390, septembre 200, p.54

مجرد تتابع الأنساق. فالصعوبة كلها هي في إمكانية كتابة تاريخ للفلسفة بدون فلسفة للتاريخ"[159].

بالطبع، إن مثل هذه الرؤية لم تكن حاضرة لدى فلاسفة التاريخ التأمليين على هذا النحو، وذلك بحكم ارتباطهم المبدئي بفكرة "النسق الفلسفي"، الأمر الذي قادهم إلى تطويع مادة التاريخ ومضمونه حسب مقتضيات منطق الصورة ومقولات العقل، ومن ثم يصير التاريخ تاريخا للمقولات وليس تاريخا للمواقف والأحداث، وهذا من شأنه أن يكرس هيمنة الأحادية الفلسفية وبالتالي يقدم كل نسق فلسفي نفسه على أنه نهاية التاريخ، ومن هنا تصير الذات هي وحدها المعنى بينما يصير الآخر اللامعنى.

إن "ريكور" لا ينتصر لهذه الرؤية الأخيرة، التي تعرض نموذجا أحاديا للحقيقة، بل يدعو إلى تناول الأنساق الفلسفية ذاتها "كوحدات" أو "كيانات" متفردة وفريدة، ومع ذلك تشكل أجزاء من مجموع شامل يسعها جميعا ويصهرها ضمن بوتقة واحدة، ألا وهو تاريخ الوجود الإنساني، أي تاريخ "الوجود ــ معا" من حيث هو تاريخ واحد رغم تباين التجارب الذاتية للبشر، وتاريخ مفتوح رغم وحدة الحقيقة. ولعل هذا ما أراده "ريكور" عندما أحالنا على مسألة المفارقة التي ينطوي عليها معنى التاريخ كما أشرنا إليها سابقا.

وتبعا لهذه المقاربة الفلسفية للتاريخ، يتباين خطاب المؤرخ / الفيلسوف عن خطاب المؤرخ صاحب المهنة دون أن يتعارضا، وذلك لأن الأول يحيل على "خطاب المعنى"، بينما الثاني يحيل على "خطاب الحدث"، وإذا كان التاريخ عند المؤرخ يتم بواسطة إعادة بناء الحدث الماضي أو الواقعة التاريخية، فإن التاريخ عند الفيلسوف يفترض ألا يكون موجودا مسبقا، بل أن يكون بمثابة " موضوع

---

[159] M.Foessel, O.Mongin, « La pensée Ricoeur. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur », in : La pensée Ricoeur, Esprit, op.cit, p.10

للاستكشاف العقلي"[160]، أو لكي نستعيد عبارة "ريكور" ذاتها، أن يصير « مهمة من مهمات العقل (Taches de la raison) »[161] ، ومن ثم يصير هذا التاريخ « تأليفا من درجة ثانية، أي كفعل يعبر عن مسؤولية فلسفية، وليس معطى من معطيات تاريخ المؤرخين »[162] .

---

[160] يتقاطع التاريخ هنا مع الخيال، دون أن يتطابقا، ويبرر "ريكور" ذلك بقوله « لأن الماضي التاريخي ينطوي على ما هو ضمني، على ما هو ناقص، وعلى الخصوص، هناك من نسيهم التاريخ، أو ضحايا التاريخ [...] وهناك أيضا الإمكانات المجهضة، فكل ما في هذا التاريخ كان مكبوتا ومقموعا. هنا يرى المرء كيف يأتي الخيال ليمد يد العون للتاريخ... » أنظر : تعقيب "ريكور" الوارد ضمن ندوة "ريكور والسرد" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) ، تحرير ديفيد وود، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، الدار البيضاء و بيروت، ص 246.

[161] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., P.45

[162] Ibid., p.44

2.2. التاريخ كقطاع للتواصل:

إنه من الضروري ــ كما يرى "ريكور" ــ تجاوز أحادية النموذج السابق للحقيقة، والانفتاح على نموذج آخر من خلال قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، وهي القراءة التي لا تبحث عن المعنى الكلي للتاريخ فقط ، بل تلك التي تصوب نظرها نحو ما هو خاص وفردي وفريد في التاريخ، أي تناول العمل الفلسفي باعتباره "تجربة ذاتية فريدة" ومحدودة، الأمر الذي سيسمح بانفتاحها على التجارب الأخرى، ومن ثم الاندراج ضمن أفق أوسع وأشمل هو "أفق الوجود"، أي تحقيق التواصل مع "الوجود الشامل" من حيث هو وجود مفتوح على حقيقة ممكنة، تجد تعبيرها في "فكرة الأمل أو الرجاء" (Espérance)[163] ، وهي الفكرة التي تحول دون التمكين لأي فلسفة نسقية من الادعاء بامتلاك الحقيقة، بل تسمح مقابل ذلك بإمكان وجود حقيقة مأمولة أو مرجوة، تستدعي تواصلا مستمرا بين الذوات.

يعمل الفيلسوف/المؤرخ، في هذا المستوى من القراءة الفلسفية للتاريخ، على تبين الجانب الفردي والخاص من العمل الفلسفي باعتباره حصيلة تجربة ذاتية للفيلسوف، أي يحاول إحداث علاقة "حميمة" مع هذه التجربة أو هذا العمل، تماما مثلما يتعامل المرء مع أصدقاءه، أي الدخول كطرف في حوار ودي، ولكنه حوار يسمح فقط "بصداقة أحادية الجانب"[164] (Amitié unilatérale) ، لأن الطرف الآخر "لم يعد له وجود" بحيث يصير قادرا على الجواب، الأمر الذي يدفع بالفيلسوف /القارئ في هذه الحالة إلى تمثل هذا الآخر الغائب، لا كآخر ينتصب في موقف نفي لذاتي، بل كوجه آخر للذات التي تباشر القراءة، وبعبارة أخرى، لا يكون

[163] أنظر تأكيد "ريكور" على مبدأ "الرجاء الأنطولوجي" من خلال العبارة المتميزة التي يوردها للتدليل على الحقيقة من حيث هي حقيقة مأمولة فقط، وهي العبارة القائلة: « **أرجو أن أكون ضمن الحقيقة** ». أنظر:
P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.64

[164] Ibid., p.46

الآخر سلبا للأنا أو الذات، بل امتداد لها في الزمن الإنساني من حيث هو زمن مروي*، تشترك جميع الذوات في بناء صورته السردية. وعلى هذا الاعتبار يقدم تاريخ الفلسفة النموذج الأصيل لمثل هذا الحوار أو بالأحرى لهذا اللقاء بين تجربة الذات الحاضرة وبين التجارب الذاتية (الفلسفية) الماضية باعتبارها أعمالا ذات "ماهية مفردة" [165] (Essence singulière)، ومن ثم التعامل مع أعمال الفلاسفة وجهودهم، لا كأنساق مغلقة، بل كجهود شخصية، برغم تباين أسئلتها ومواقفها، فهي منفتحة على ذات الحقيقة وهي حقيقة " الوجود ــ معا "، أي وجود الفلاسفة كمجموعة تشترك في فعل واحد هو فعل "التفلسف"، فالحقيقة بهذا المعنى « هي تعبير عن الوجود المشترك للفلاسفة (L'être en commun des philosophes) .

فالفلسفة الخالدة (Philosophia perennis)، بهذا المعنى، ليست أكثر من وجود جماعة بحث فلسفية (Symphilosophieren)، حيث يدخل كل الفلاسفة في نقاش مع الكل ... في هذا النقاش لا تتوقف فلسفات الماضي عن تغيير المعنى: إن هذا التواصل الذي ينقذها من النسيان ومن الموت هو الذي يظهر مقاصد وإمكانات إجابة لم تكن حاضرة في وعي معاصريها»[166].

إن هذه الطريقة في التناول الفلسفي لتاريخ الفلسفة لا تصدم بدورها المؤرخ صاحب المهنة، إذ هو أيضا يدخل في حوار أحادي الجانب مع شخصيات الماضي، وعبر وقع "الوثائق" والآثار فقط يستطيع أن يفتح فضاء لإمكانية

---

* يؤكد "ريكور" على "أن الزمن لا يصير إنسانيا إلا إذا صار مرويا":

P. Ricœur, Temps et récit, Tome I, op.cit, p.16

كما يشير في موضع آخر إلى نفس المعنى حين يقول: "إذا لم يكن هناك أحد من يروي تاريخ الكون منذ الانفجار العظيم، وإذا لم تكن هناك رواية للأحداث الفلكية الكبرى، فليس هناك زمن":

Paul .Ricœur, la critique et la conviction, op.cit, p.16-17

[165] P. Ricœur, Histoire et vérité, op.cit., p.57

[166] Ibid., p.63

التواصل مع ذوات الماضي. وهكذا، سواء تعلق الأمر بالمؤرخ المحترف أو بالفيلسوف / المؤرخ، فإن التاريخ يكشف عن ذاته في صورة واحدة هي تلك التي تجعل منه « قطاعا للتواصل غير المتبادل »[167] .

ولكن كيف يتم هذا التواصل في تاريخ الفلسفة؟ وهل يتعارض هذا التواصل مع وحدة الحقيقة في التاريخ ؟

يبدو أن البحث عن الحقيقة عملية غير ممكنة فيما لو تصورنا التاريخ مجردا من كل معنى، لأن التاريخ على هذا النحو يفضي إلى اللامعنى، ومن ثم إلى بتر أي إمكانية للطموح الإنساني في بناء نموذج مستقبلي لوجود أفضل، أو تصور عالم إنساني منسجم وفق متطلبات وجوده من حيث هو "إرادة ـــ وجود ـــ عاقلة" (Vouloir- être- raisonnable). فالفيلسوف/المؤرخ يسعى من خلال تمثله للتاريخ، وتاريخ الفلسفة تحديدا، إلى الكشف عن معنى إنسانيته الحقة، ولعل ذلك ما يعنيه " إدموند هوسرل" تحديدا عندما "يربط بين إمكان بلوغ هذه الغاية وبين مهمة "تاريخ الفلسفة [الحديثة تحديدا] ككفاح من أجل معنى الإنسان" [168]، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه "بول ريكور"، في سياق تحليله الفينومينولوجي لفكرة التاريخ عند "إدموند هوسرل" (Edmond Husserl) قائلا: « لأن التاريخ من حيث هو

---

[167] Ibid., p.46

[168] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية،. مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 56

تاريخنا، فإن معنى التاريخ هو معنانا » [169]، بل من الضروري التسليم بوجود "معنى ما" للتاريخ طالما هناك اعتقاد مسبق بوجود حقيقة قصدية للوعي تنتظم وجودنا الزمني، تلك القصدية التي لا تعدو، في نهاية المطاف، أن تكون سوى حقيقة ذاتنا، ولكن بما أن هذه الذات محكومة دوما بوضع وجودي يتسم بالتناهي*، أو بتعبير الفيلسوف الوجودي "كارل ياسبرس" (K. Jaspers)، بـــ: «الموقف الحدي»[170] (Situation limite) ، فإن استدعاء التاريخ يكون بمثابة مشروع تواصلي لاستكمال النقص و لتغطية القصور المفروض أنطولوجيا على الذاتية الإنسانية. ومن هنا يصير التاريخ، وخاصة تاريخ الفلسفة مسرحا لتداخل وتكامل رؤى جميع الذوات في التأسيس لحقيقة إنسانية واحدة هي حقيقة الاشتراك في وجود تاريخي واحد هو وجود "الإنسانية"، ووحدة الوجود الإنساني هذه هي التي تهب المعنى للتاريخ من حيث هو تاريخ شامل، يستوعب إنجازات الذات في إطار الاعتراف بالآخر وتقدير إسهاماته من حيث هي جهود فاعلة في التمكين للاستمرارية التاريخية وللدفاع عن نموذج فلسفي لقراءة تاريخ الفلسفة خاصة، والتاريخ عامة، وهو نموذج التواصل التاريخي، أو بعبارة أخرى، نموذج الحقيقة

---

[169] P.Ricoeur, A l' école de la phénoménologie, op.cit , P.34

* التناهي (Finitude) مفهوم شائع في الفلسفات الوجودية، وهو يعني "مجموع الحدود الموضوعية التي تصادفها الحرية عندما تصطدم بتجارب الوضع الإنساني السلبية (عرضية الموقف الحدي، الزمانية، الألم، الموت)، والتي تتجاوزها عن طريق تحملها". أنظر:

Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, op.cit, p.504

[170] جاء في الموسوعة الفلسفية السوفيتية كشرح لهذه المقولة ما يلي : « مقولة في النظرية الأخلاقية لياسبرز (Jaspers) ... وطالما أن الموقف الحدي مصيري وكلي، فإن الإنسان لا يستطيع أن يفلت منه ، والتغلب عليه يعني فقدان « الوجود » . ويذهب "ياسبرز" إلى أن الإنسان لا يمكن أن يتخذ قرارا أخلاقيا إلا عندما يكون قد أدرك الطبيعة القدرية للموقف الحدي » . أنظر : الموسوعة الفلسفية ، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف م. روزنتال و ي. يودين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1980، ص 511.

في صورتها التواصلية، لذلك يبدو، كما يقول "ريكور": « من الضروري أن يمتلك التاريخ معنى من أجل البحث نفسه عن الحقيقة »[171].

من هذا المنطلق تكتسي كل الفلسفات التي عرفها التاريخ البشري، وليس فقط تلك التي عرفتها أوروبا، أهميتها التاريخية بالنسبة لمجمل إسهامات الحضارة الإنسانية، أي يصير بإمكانها أن تستعيد كرامتها كفلسفات لها الحق في الحضور الفاعل ضمن فضاء الحقيقة التواصلية أو ضمن فضاء التاريخ من حيث هو فضاء للتواصل، أو بتعبير "ريكور" ذاته، التاريخ من حيث هو « قطاع للتذاوت »[172].

---

171 P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.51

172 Ibid., p.45

3. تاريخ الفلسفة وأفق التواصل:

إن رفض "ريكور"لأحادية الرؤية النسقية للحقيقة كما تبدت في أعمال فلسفة التاريخ التأملية، على اختلاف مذاهبها، هو رفض يأتي، في جانب كبير، من اطلاع "ريكور" على إنجازات الفلسفة التحليلية في مجال التناول الميتودولوجي للتاريخ[173]، خاصة وأنه احتك بهذه الفلسفة عن قرب، عندما كان بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث أتيحت له فرصة التعاطي مع موضوع التاريخ من جانبه الإبستمولوجي، فضلا عن الجانب الهرمينوطيقي [174]، لكن في نفس الوقت تجذر صلته بالفلسفة ذات التقليد الألماني العريق مكنه من الاحتفاظ بضرب من العقلانية الفلسفية النقدية القريبة من "الروح الكانطية" [*]. فاجتماع هاتين الخاصيتين لدى "ريكور" يفسر إلى حد كبير مدى حرصه على تنويع المرجعيات

---

[173] لا تحظى فلسفة التاريخ ــ في صورتها التأملية ــ بقيمة كبيرة ضمن المشهد الفلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما يؤكد ذلك "مورتن ج. وايت" ، على لسان المفكر الأمريكي " موريس ماندالبوم" (M.Mandelbaum) قائلا : إن أي بحث يستهدف معرفة التاريخ يجب أن يأخذ واحدا من الأشكال الثلاثة التالية : « إما أن يبدأ بتحليل ميتودولوجي عام للفهم التاريخي، وإما أن يحاول وضع الفهم التاريخي داخل سياق التجربة الإنسانية ككل، وإما أخيرا أن يقبل بطرق البحث الإمبريقي ويعمل على استخلاص إحدى الدلالات النهائية للعملية التاريخية منظورا إليها في مجموعها » أنظر:

Morton G.White , vers une philosophie analytique de l' histoire , dans L activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis , Tome premier , la philosophie américaine , Marvin Farber (dir.), PUF , 1950 , p.419

[174] لا يرى "ريكور" « فرقا كبيرا بين الإبستمولوجيا والهرمنطيقا باعتبارهما ضربين من الميتودولوجيا ومشروعين للمعقولية في ذات الوقت ».أنظر: P .Ricœur, la critique et la conviction, op.cit, p.113

* يؤكد "ريكور" هذا الأمر بقوله: « بالرغم من التعارض القوي بين الفلسفة التحليلية وبين الفلسفة المسماة بالفلسفة القارية، إلا أن هناك فيلسوف يبقى، بالرغم من كل شيء، مشتركا بين التقليدين: إنه كانط ».

Ibid., p.81

في طرحه الفلسفي، ومن ثم قراءته لنصوص الفلاسفة واتخاذها كرؤى ذاتية منفردة، وذلك من خلال استكشاف الطابع الشخصي لعمل الفيلسوف، والذي يحدد كيفية نشوء "الإشكالية الفلسفية" لديه والطريقة التي يقدم بها في نفس الوقت الحلول لهذه الإشكالية، دون أن تفتقر هذه الكيفية إلى النزوع نحو ما هو "كلي" أو "شامل". ومن هنا يكون تاريخ الفلسفة هو التاريخ الأكثر تعبيرا والأكثر ملائمة للكشف عن فكرة "الحقيقة الشاملة"، لا كفكرة جاهزة أو معطاة منذ البداية وبشكل يسبق الوجود الإنساني، ولكن كفكرة تنشأ تدريجيا عبر جهود الذات المتواصلة في فهم الآخر وتقبله كطرف مشارك ومساهم في إغناء تجربة الوجود، من خلال ما يضفيه هذا الآخر من رموز ثقافية وحضارية مختلفة توسع من مجال رؤيتنا للعالم، وبالتالي تفتح إمكانات رحبة "للحوار"، وتصير بذلك فرص "اللقاء" ممكنة بين "الحاضر" و"الماضي" ومن ثم التأسيس لأفق إنساني واعد.

إن هذا التوجه الفلسفي المنفتح على الآخر داخل تجربة الوجود المشترك، يكشف عن الطابع الإنساني في فلسفة "ريكور" الذي لم تمنعه أبحاثه الجليلة حول "هوسرل" من أن « يلتحق بنظرية القلب (Théorie du cœur) كما يمكن أن نكتشفها بدءا من باسكال (Blaise Pascal)، وبالفكرة القائلة بإبداعية العاطفة » [175]. وانطلاقا من هذا التوجه، دعا "ريكور" إلى قراءة فلسفية لتاريخ الفلسفة عبر مفاهيم، على الرغم من اندراجها ضمن خط الفلسفة التفكرية، فهي تتسع لتستوعب جوانب الحياة العملية، مثل مفاهيم كالتسامح و المحبة والصداقة والتعاطف إلخ ...

يوظف "ريكور" هذه المفاهيم من منطلق ملائمتها لنمط العلاقة المفترض إقامته مع نصوص الفلاسفة التاريخية، أي تمكين الفيلسوف القارئ من التفاعل مع هذه النصوص بهدف تشكيل نموذج منفتح للحقيقة يتسع لجميع الفلسفات

[175] J. Wahl, tableau de la philosophie française, Gallimard, 1962, p.160

الإنسانية، منظورا إليها كخبرات ذاتية محدودة في الزمن والمكان، ومع ذلك قابلة ــ بواسطة عملية الفهم التاريخي ــ للانصهار ضمن بوتقة واحدة، هي بوتقة "الإنسانية" في كليتها وشموليتها.

إن هذا الفهم، وإن كان يتعارض مع النظرة النسقية والكليانية لتاريخ الفلسفة، فإنه لا يتعارض مع التوجه الذي يرتضيه المؤرخ من حيث هو صاحب مهنة، أي من حيث أنه يقبل الاندماج في حياة الآخرين لاكتشاف ما لا يمكنه اكتشافه في حياته الخاصة. ولقد أكد هذا الأمر أيضا، وفي نفس الاتجاه، الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "هــ أ.مارو" حيث يقول: « ففي اكتشاف الناس وفي الالتقاء بالآخرين، أتعلم أنا نفسي من هو الإنسان، الإنسان الذي أكونه بكل إمكاناته [...] فالتاريخ أيضا وهو يلتقي بالآخرين، يكشف لنا بلا حد كثيرا من الأشياء، عن صور الوجود والحياة الإنسانية كلها التي لا نستطيع اكتشافها في حياتنا الخاصة، وبذلك نثري خيالنا الخلاق، وتفتح لنا ألف طريق جديد لجهدنا في فكرنا كما في فعلنا »[176] . فبنفس هذه الروح تقريبا يحدد "ريكور" كيفية فهم فلسفة ما، وذلك على خلاف ما درجت عليه القراءة النسقية لتاريخ الفلسفة، لأن هذه الأخيرة تجعلنا نسعى دوما وراء خلفية مذهبية لفلسفة معينة على حساب فلسفات متعددة أخرى، ومن ثم تمكين فلسفة ما من أن تمارس ضربا من الإمبريالية أو الهيمنة السيادية على فلسفة أخرى، أو بالأحرى، على فلسفات أخرى.

يقدم "ريكور" نموذجا للفهم التاريخي للفلسفة يقوم على عملية تأويل للنص الفلسفي من حيث هو بناء فريد، يحمل بصمة صاحبه وفي نفس الوقت ينطبع بما

---

[176] هــ.إ. مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مراجعة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص 221

هو كوني. إنه نموذج للقراءة يندرج ضمن « جدلية الواحد والكثرة » [177] . فمن جهة، هناك أعمال فلسفية فريدة ومفردة، تعبر عن موقف الفيلسوف الحدي والمتناهي في الزمان والمكان، ومن جهة أخرى، تحمل هذه الأعمال ذاتها أسئلة وانشغالات تطال التاريخ في كليته ووحدته، ومن هنا تسير هذه القراءة لإحداث نوع من اللقاء بين وعي الفيلسوف الخاص وبين معنى التاريخ الشامل. غير أن بلوغ مثل هذا الهدف يتطلب آلية خاصة للفهم الفلسفي، تلك الآلية التي لا تقوم على مجرد عملية تصنيف للفلسفات ضمن اتجاهات ومذاهب عامة أو أنساق مغلقة (وإن كان لها أهمية تعليمية معتبرة)، ولكنها تقوم على إدراك فلسفة ما في « وحدتها المفردة أو ماهيتها المفردة »[178].

ليس التفرد هنا بمعنى الإحالة على سيكولوجية المؤلف أو صاحب النص، ولا على رسم بيوغرافيا خاصة، بل التفرد المقصود لدى "ريكور" هنا هو المعنى الخاص "بالعمل" الفلسفي ذاته. إن هذا المعنى يقودنا إلى طريقة خاصة في التعامل مع تاريخ الفلسفة، إذ يجعل مؤرخ الفلسفة (من حيث هو ذاته فيلسوف) يركز على الطابع التساؤلي في كل فلسفة أكثر من تركيزه على الأجوبة المقررة بداخلها، وذلك بحكم أن الموقف الفلسفي استجابة "لوضع" خاص بالفيلسوف، ومن ثم يكون السؤال الفلسفي ذاته "حالة خاصة"، تنشأ بسبب شعور الفيلسوف بالدهشة من وضع وجودي معين في العالم، الأمر الذي يدفعه (أي الفيلسوف) إلى « تدشين طريقة جديدة في التفلسف » [179] (Une nouvelle manière de philosopher).

---

[177] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.17

[178] Ibid., p.57

[179] Ibid.,p.58

فالطابع التساؤلي لدى الفيلسوف علامة على أصالة وعمق كل فلسفة جديرة بهذا الاسم، لأنه مرتبط بشخصية الفيلسوف ووضعه الخاص من جهة، ومنفتح على الكلي والشامل من جهة أخرى، أي أننا بفضل فرادة السؤال الفلسفي ننتقل من التجربة النهائية والمحدودة للوجود بالفعل إلى سعة ولا نهائية الوجود بالقوة. وهذا الوجود الأخير هو الذي يشكل "أفق المعنى (Horizon de sens)، أو بالأحرى، آفاق المعنى الممكنة التي يسمح بها "الموقف التأويلي"* (Situation herméneutique) لعمل فلسفي ما، حين يهم القارئ/الفيلسوف بالكشف عن "حقيقة" هذا العمل، من حيث هي "حقيقة تأويلية" بالأساس.

إن تاريخ الفلسفة إذن، هو بمثابة المجال الحيوي الذي تنمو بداخله عناصر هذه الحقيقة، حيث نجد أن كل مشكلة فلسفية تمثل نقطة لقاء بين محدودية حاضر العمل الفلسفي وبين إمكانية انعتاقه بواسطة تدشين الأفق التأويلي، ومن ثم تحرير السؤال الفلسفي من أفقه التاريخي الخاص به، وجعله قادرا على اكتساب الأفق التاريخي المناسب له، بحيث يتسنى لنا "فهمه"، ومن ثم محاورته والتعرف عليه، لكن دون أن نضطر لقبول كل ما يريد قوله. وعلى هذا الأساس يكون تاريخ

---

* نربط بين مفهومي الأفق و " الموقف التأويلي" هنا بنفس المعنى الذي كان يقصده "غادمير" حينما ربط بين مفهوم "الموقف" بصورة عامة وبين مفهوم الأفق، حيث يقول: " إن كل حاضر متناه له تحديداته. ونحن نعرّف مفهوم "الموقف" بالقول إنه يمثل نقطة استشراف تحدد إمكانية الرؤية. ومن هنا يعد مفهوم الأفق شيئا أساسيا في مفهوم الموقف(...) وقد استخدمت كلمة الأفق في الفلسفة منذ نيتشه وهوسرل لتوصّف الطريقة التي تقيد الفكر بتحدده المتناهي، ولتوصّف الطريقة التي يتسع فيها مدى رؤية المرء توسعا تدريجيا. فالمرء الذي يفتقر إلى أفق لن يرى أبعد من أرنبة أنفه، ومن ثم فهو يضخم الأشياء القريبة منه. ومن الجهة الأخرى، إن المرء الذي "ينطوي على أفق" يعني أنه لن يتحدد بما هو قريب منه، إنما يكون قادرا على رؤية ما يتجاوزه". أنظر بهذا الصدد:

غادمير(جورج هانس)، الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه على الألمانية د.جورج كتورة، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007، ص 412.

الفلسفة عملية اختبار مستمرة لقدرة العمل الفلسفي على مقاومة أفق تاريخه المحدود أو الضيق.

المبحث الثالث:

تاريخ الفلسفة وجدل التفسير والفهم

تمهيد:

تتقاطع عملية الفهم التي يضطلع بها مؤرخ الفلسفة في الغالب مع نمط التفسير الذي يضطلع به عالم اجتماع المعرفة، وهذا التقاطع له ما يبرره بالنسبة للفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة، إذ أن "فهم فلسفة ما في التاريخ، تتطلب من الفيلسوف المؤرخ أن يعلق ابتداء فلسفته الخاصة"، وهذا التعليق هو بمثابة تأكيد لضرب من الموضوعية لا يستقيم إلا مع تأكيد آخر: هو احترام "طابع الغيرية المطلق" الذي ينشأ بسبب عدم تماثل الأسباب الخارجية للعمل الفلسفي في كل مرحلة من مراحل تكونه التاريخي، سواء تعلق الأمر بالأسباب الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو ما شابه ذلك من الأسباب التي نفسر بواسطتها كيفية انخراط الأعمال الفكرية عموما، ومن ضمنها العمل الفلسفي، داخل الديناميكية الكلية للمجتمعات، وفي هذا ما يبرر، إلى حد ما، "مشروعية اجتماعية المعرفة الفلسفية"[180]، بالرغم من تباين طريقة تناولها للعمل الفلسفي بالقياس إلى طريقة مؤرخ الفلسفة في نظر "بول ريكور"، ذلك أن الهاجس الذي يحكم عالم اجتماع المعرفة أثناء تفسيره للظاهرة الفلسفية، ليس هاجسا فلسفيا بالضرورة، بقدر ما هو ضرب من النزوع البراغماتي الذي يصل إرادة التفسير بالحاجة إلى الانتفاع والتحكم، أكثر مما يصلها بفهم عظمة العمل في فرادته وعبقريته. فمثل هذا الفهم لا يتأتى إلا لفيلسوف، حتى وإن ظهر في صورة مؤرخ للفلسفة.

---

[180] Ibid., pp.70-72

1. تاريخ الفلسفة وحدود التفسير السوسيولوجي للمعرفة الفلسفية:

إن تاريخ الفلسفة، في نظر "ريكور"، ليس نشاطا بالمعنى العلمي الذي يؤديه عالم اجتماع المعرفة، حين يتعاطى هذا الأخير دراسة الأفكار دونما اعتبار للحدود التي تفصل بين خصوصية الفكر الفلسفي وبين الأنماط الأخرى من الفكر الإنساني، حيث يتم في الغالب دمج الأفكار الفلسفية ضمن الإطار السوسيو ــ ثقافي العام، متغافلا بذلك عن الأفق الكوني للأسئلة الفلسفية التي يطرحها الفيلسوف/المؤرخ. فهذا الأخير غير معني بالتأريخ المحض للأفكار، بل بالتاريخ من حيث هو "توسط ضروري" لفهم المشكلات الفلسفية باعتبارها مشكلات تاريخية، ولكن في ذات الوقت ذات بعد كوني، تتجاوز من خلاله تاريخيتها بالذات. ولعل هذه المفارقة هي التي تكشف عن المكانة التي يدعوها ريكور "بالمكانة اللامستقرة" لتاريخ الفلسفة، فهذا الأخير يبدو محكوما عليه بالتردد بين حدين يبدوان، على الأقل في ظاهرهما، متنافرين، الأمر الذي يقوده (أي مؤرخ الفلسفة) إما إلى التنكر لمهمته الفلسفية، والاكتفاء بما يشبه مجرد العرض المونوغرافي للفلاسفة، وإما التنكر لمهمته التاريخية ومن ثم البحث عن فلسفته الخاصة بوساطة تاريخ الفلسفة.

لعل هذا التردد بالذات هو الذي يستدعي طرح إشكالية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة من منطلق بيان الحدود التي تنتهي عندها مزاعم التفسير السوسيولوجي للمعرفة الفلسفية، حيث تبلغ مداها في علاقة الفكر بأطره الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، في" توضيح العلاقة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة الفلسفية، وتأثير هذه الأخيرة في الواقع الاجتماعي بصفة خاصة، وبين الوجود الاجتماعي والوعي بصورة عامة، وتأثير هذا الأخير في الحركية التاريخية" [181].

[181] عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 14

بينما خارج هذه الحدود بالذات، يعثر مؤرخ الفلسفة على جوهر نشاطه ومبدأ حركته الفاعلة في فهم تاريخ الفلسفة من حيث هو مهمة الفلسفة وليس العلم.

ليس عَرَضا إذن أن يكون التفكر في حدود اجتماعية المعرفة هو تفكر في عملية الفهم في تاريخ الفلسفة، بل لأسباب مبدئية، يمكننا القول، حسب "ريكور"، أن "اجتماعية المعرفة لا تصادف[في شرحها للأفكار] إلا "الأجناس العامة" وليس "الماهيات الفريدة"، وهنا بالضبط يتجاوز تاريخ الفلسفة اجتماعية المعرفة، لأن عملية الفهم تتطلب من الفيلسوف/ المؤرخ، الذي يتخلى عن كل "تمذجة" وعن الرؤى الاستعراضية "لتيارات الفكر"، أن يتواصل مرارا مع الأثر في فرادته، دون أن يكون ذلك سقوطا في شراك ذاتية المؤلف [حتى لا نسقط في السيكولوجيا بدل السوسيولوجيا]، وإنما التواصل مع معنى العمل حسب انسجامه الداخلي، وبالموازاة مع نموه الخاص، هو الذي يمثل، بالنسبة لمؤرخ الفلسفة، ماهية فريدة، في حين أن الأجناس العامة [أو النماذج] تخفي الماهيات الفريدة"[182].

إن هذا التحديد الأولي يحيلنا على مسألة في غاية الأهمية، وهي مسألة التشكل التاريخي للفلسفة، ذلك أنه قبل أن تظهر فلسفة ما بمظهرها المكتمل الناضج، أي قبل أن تكون رؤية للعالم، أو باختصار قبل أن تحسم موقفها من السؤال، هي ـــ قبل كل شيء ـــ انبثاق تاريخي لإشكالية أصيلة، و أن الفيلسوف العظيم هو من يفتح طريقة جديدة في المساءلة، تكون على إثرها فرادة العمل هي المعادل المضايف لفرادة الإشكاليات ذاتها.

بناء على هذا تظل اجتماعية المعرفة دون مستوى الفهم الذي تتطلبه جذرية الإشكالية الفلسفية، وبالتالي دون فهم لخاصية "الفرادة" التي تطبع الفلسفات العظيمة، ذلك لأن الفرضية العامة لاجتماعية المعرفة هي أن "كل الظواهر الفوق

[182] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.73

ـــ عضوية هي ظواهر سوسيو ـــ ثقافية" (كما هو الحال عند سوروكين)، وعليه فإن الظاهرة الفلسفية بدورها تتلقى في البداية نوعا من الاختزال السوسيولوجي، يأخذ شكلا مختلفا حسب المدارس: "تماما مثل الثوابت الثقافية الكبرى التي افترضها سوروكين والتي هي بمثابة أجوبة بلا سائل، ومنه نصل إلى المفارقة القائلة بأن كل الأنساق الثقافية تختزل إلى مشكلات أبدية ومجهولة الهوية تماما، أي إلى أسئلة في ذاتها. إن مهمة تاريخ الفلسفة تتمثل في استعادة القبض على الموقع الفلسفي لهذه الأسئلة"[183] .

إن الطروحات الاجتماعية للمعرفة، سواء الماركسية أو غيرها، تضحي بفعل السؤال الفلسفي لصالح "الثقل الاجتماعي"، ومن ثم تنتفي كل إمكانية للبحث عن المشكلات النوعية التي تحدد الخطاب الإنساني، إنْ في صورة الدلالات الفردية للكلام أو في صورة لوغوس كلي. فهذا الاختزال المسبق قد يعد شرطا لإنجاح ضرب من اجتماعية المعرفة، بخاصة على المستوى الذي تختزل فيه الأفكار من تلقاء ذاتها إلى الإيديولوجيا، لكنه يفشل على مستوى الفلسفات العظيمة المتجذرة في إمكانات الكلام الإنساني الأقل اصطناعية، ذلك لأن الكلام، وبواسطة قدرته الكونية على التدليل، يتجاوز مجال العمل ويحتفظ، في شكل جنيني، بتهكمية المفكر بصدد عملية التحفيز الاجتماعية الخاصة به .

إن تاريخ الفلسفة هو "عملية فهم الفلسفة بواسطة الفلسفة ذاتها، انطلاقا من هذه التهكمية الأولية، أي انطلاقا من فعل السؤال ذاته. يبقى أن نعرف فيما إذا كانت هذه الاستعادة، من قبل تاريخ الفلسفة، للإمكانات الأكثر عمقا التي ينطوي عليها كل من فعلي السؤال والتدليل، مغتنية بدورها من قبل فلسفة ما للتاريخ"[184].

---

183 Ibid., p.74

184 Ibidem

2. الفهم وسؤال الحقيقة في تاريخ الفلسفة:

ترتبط معضلات الفهم في تاريخ الفلسفة بالحدية المزدوجة التي يصطدم بها الفيلسوف/ المؤرخ في قراءته لتاريخ الفلسفة. وهي حدية تفرضها مفارقة الفهم الفلسفي ذاتها لتاريخ الفلسفة من جهة، ومفارقة الحقيقة في التاريخ المترتبة بدورها عن نمطي الفهم التاريخي للفلسفة.

أولا: فيما يتعلق بحدية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة، فإن بول "ريكور" يرى "من الصعوبة بمكان الذهاب إلى أقصى النسق من جهة، كما أنه من الصعوبة بمكان أيضا الذهاب إلى أقصى الفرادة"[185] .

ففي حالة الفهم بواسطة النسق، لا يمكن أن يرقى إلى فهم كلي كامل طالما أن الأمر فيه انتقاء بالضرورة لعناصر أساسية تشكل معقولية المعنى على حساب عناصر تدرج من وجهة نظر الفهم النسقي لتاريخ الفلسفة ضمن خانة اللامعنى، لا بحكم تاريخيتها بل بحكم عدم استجابتها لشروط النسق ذاته، إذ مؤرخ الفلسفة، من حيث هو فيلسوف، إذا ما جوبه بالتضاد بين المعنى واللامعنى في التاريخ فإنه سيختار المعنى، أي يختار ما يمكن أن يبرر به معقولية النسق التاريخي للفلسفة لا كلية التاريخ الفعلي الذي يعيشه الناس، فيخرج عن هذا النسق كل ما يبدو بغير معنى كالعنف والجنون والقوة والرغبة وغيرها... "وهو ذا السبب الذي يمنعنا من أن نصير هيغليين، وإلا سنضطر إلى ممارسة ضرب من العنف على الفلسفات بحجة جعلها متساوية"[186] . إن فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا ليست بالضرورة "فلسفة الجوهر بدون الذاتية"، كما يعتقد هيغل، بل كل من مارس دراسة "سبينوزا" يعلم أنه إذا كانت هناك حركة من الكتاب الأول إلى الكتاب

---

[185] Ibid., p.77

[186] Ibid., p.79

الخامس من مؤلف "الأخلاق" (Ethique)، فما ذلك إلا لأن ثمة وعي بالذات حاضر بطريقة ما، وإن لم تكن هذه الطريقة ديالكتيكية هيغلية، " لذلك يجب القول بأن كل فلسفة تمثل بمفردها، وبطريقتها الخاصة، خاصية الكلية (Totalité)، أو بعبارة "ليبنيتز" (Leibniz)، الكلية [من منظور جزئي] (Totalité partielle). على هذا الاعتبار ليس لدي الحق في أن أحيل فلسفة ما إلى مجرد لحظة، إذ بمثابة قرار عنيف أحاول أن اختزل هذه الفلسفة إلى لحظة تجد معناها خارج ذاتها"[187] .

أما عن الفهم وفق النموذج الثاني، فقلما ينتهي الفيلسوف/ المؤرخ إلى كنه العمل في فرادته القصوى، وذلك بسبب أن الفهم ذاته لما هو فريد يتطلب من المؤرخ "الوقوف عند ضرب من الفهم التوسطي على مستوى الأجناس العامة، والتي تحول بينه وبين إمكانية بلوغ الماهية المفردة [188]. هذه الأجناس العامة هي التي تتوسط فهمنا لفلسفة الفيلسوف، فلتعيين فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا لا نملك إلا طريقة واحدة وهي: "السبينوزية" (Spinozisme). وهنا بالضبط يضعف التركيز التاريخي المطلوب في نمط الفهم الذي يشترعه مؤرخ الفلسفة، إذ تستحيل الفلسفة على هذا النحو "إلى حاضر مطلق يجعل منها بالفعل ماهية أبدية" [189]، وهو أمر واضح التناقض مع تاريخية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة .

أما فيما يتعلق بمفارقة الحقيقة، فإن "ريكور" يتساءل : ماذا يمكن أن ننتظر من القراءتين السابقتين لتاريخ الفلسفة؟

بالنسبة للقراءة الأولى فإنها تفيد في اعتبار خاصية "الكلية" (Totalité) مفتاحا لإيقاع ضرب من الملائمة الممكنة، عبر تاريخ الفلسفة، بين وعي الذات وبين نظام التاريخ، حيث تصير "خاصية الكلية" هذه تعبيرا عن "اللفة أو الدورة

---

187 Ibidem

188 Ibid., p.77

189 Ibid., P.78

الكبرى" للوعي بالذات" [190] ، الأمر الذي يمكن للوعي الذاتي بأن يتجاوز طابع نهائيته الخاصة، وأن يتمثل التاريخ عبر نزوعه إلى النسق، إنها لحظة تشابك الوعي الذاتي بحركة التاريخ، بعد أن تركزت في النسق على شكل "حدثان"(Avènement)، لا على شكل "حدث"(Evénement)، إنه مصادفة معنى التاريخ لمعنى غائية الوعي بالذات، "فيصير التفكير في وعيي الخاص متزامنا مع تفكيري في التاريخ" [191]، فما أنتظره إذن، عبر هذا التزامن، هو "حدثان المعنى" (Avènement du sens).

غير أن هذا الانتظار يقابله انكسار، لأنه انتظار لا يبقي على التاريخ الحي، أو بعبارة فينومينولوجية، لا يتيح للوعي فرصة تملك حياة الموضوع التاريخي، لأنه ببساطة يضحي بالتاريخ من أجل النسق، وبالحدث من أجل المعنى، بل وبفرادة العمل الفلسفي ذاته من أجل معقولية النموذج. إنه انكسار في العلاقة بين الأنا الحاضرة وبين الآخر الغائب، ذلك الآخر الذي يدعونا من خلال الأثر إلى محاورته ومعاصرته بالرغم من غيابه وتباعده... إنه باختصار لحظة انكسار التواصل التاريخي.

أما بالنسبة للفهم الذي تكشف عنه القراءة الثانية لتاريخ الفلسفة والتي يمكن ان نسميها، مع "بول ريكور"، بنمط "الفهم الودي" [192] *، فإننا ننتظر منها ضربا من الانتقال إلى الآخر واستيطان عالمه، ومن ثم تعزيز إرادة الفهم بإرادة اللقاء،

---

[190] Ibidem

[191] Ibid., p.78

[192] Ibid., p.79

* يتحدث "مارو" بدوره عن ضرورة هذا النمط من الفهم آخذا عنده صورة "التعاطف الذي يصل إلى درجة الصداقة"، مستعيدا بذلك عبارة للقديس أوغسطين" باللغة اللاتينية: (et nemo nisi per amicitia cognoscitur)" والتي تعني ما يلي: "بدون صداقة، لا يمكننا معرفة أي شخص". أنظر:

H.I. Marrou, De la connaissance historique, op., cit, p. 93

"تماما مثلما يهم الواحد منا باللقاء بأصدقائه، حيث يجد في كل واحد منهم كلية التجربة الإنسانية وقد تبدت من زاوية ما" [193] . فهذا النمط من الفهم يستبعد كل محاولة يسعى من خلالها مؤرخ الفلسفة إلى اختزال الآخر إلى مجرد وحدة مجهولة ضمن خطاب كلي هو خطاب النسق، بل هو نمط من الفهم يقتضي شرط "التواصل"، ذلك أن الفيلسوف الذي أود فهمه ينتصب كشخصية كاملة أمامي، وليس كمجرد جزء من الخطاب. إننا نصادف هنا نموذجا آخر للحقيقة يستبعد كل نزعة إغلاق أو تمامية إحاطة، طالما أن الحقيقة في عملية التواصل تقتضي الانفتاح، إذ لن تكون في حالة فهم التاريخ الفلسفي للفلسفة إلا ضربا من "شراكة التفلسف" (Philosopher en commun) كما يقول بذلك "كارل ياسبرس" (K. Jaspers).

لكن السؤال الذي يطرح بإلحاح هو: كيف يمكن لهذا الطرح المزدوج للفهم وللحقيقة في تاريخ الفلسفة أن يكون لنا عونا في فهم التاريخ بشكل عام؟ أوبعبارة أخرى، كيف يمكن لتاريخ الفلسفة أن ينخرط في التاريخ العام؟

يرى "ريكور" أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي القيام بضرب من التحليل يسميه تحليلا وسيطا (Une analyse intermédiaire) يكون من شأنه الكشف عن علاقة الخطاب الفلسفي، كما تبدى في معنييه السابقين، بالتاريخ الفعلي، "أي بالتاريخ الذي يحمل هذا الخطاب ويظهره إلى الوجود" [194] . وفي هذا السياق يتم استدعاء فلسفة التاريخ باعتبارها الإطار الفلسفي الوحيد الذي يستوعب هذا النمط من التحليل، أي تحليل العلاقة بين تاريخ الفلسفة وبين التاريخ العام.

يأخذ تحليل "ريكور" لهذه المسألة صورتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما الصورة السلبية فهي تلك التي يدعونا من خلالها "بول ريكور" إلى ضرورة استبعاد التفسير السوسيولوجي لتاريخ الفلسفة الذي ينتهي عند حدود ما

---

[193] Ibid., p.80

[194] Ibid., p.81

اصطلح عليه في بعض الأدبيات الفلسفية، الماركسية تحديدا، بـــ: "نظرية الانعكاس"[195] (La théorie du reflet) كما هو الحال في نظرية " المادية التاريخية" لدى "كارل ماركس"[196] (Le Matérialisme dialectique de Marx)، أو بشكل عام عند حدود العلاقة السببية[197]، ذلك لأن علاقة تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام ليست علاقة انعكاسية أو سببية، اللهم إلا في الحدود التي نهتم فيها بقياس مدى النجاح التاريخي لمذهب فلسفي ما، أو لقياس مدى تأثيره أو ثقله الاجتماعي، فبهذا المعنى فقط يمكن استدعاء نظرية الانعكاس. بينما تبدو هذه النظرية "عاجزة تماما

---

[195] يرى ريكور أن نظرية الانعكاس هي التي تميز المادية التاريخية عن المادية الما قبل ماركسية، خاصة مادية الفرنسيين في القرن الثامن عشر، الذين فهموا عملية الانعكاس بصورة مختزلة وغير ديالكتيكية، حيث وحدها الأحكام الحقة ــ في نظرهم ــ هي التي تعكس الواقع، بينما الأحكام الخاطئة لا تعكسه، مثلما هو حال التمثلات الدينية. فبسبب هذا الفهم البسيط لم تتلق هذه النظرية إلا تأويلا إبستمولوجيا محدودا(...) إنه بفضل فيورباخ، ومن خلال مذهبه في أن الدين انعكاس لماهية الإنسان المستلبة، تم الشروع في تطوير مبدأ الانعكاس وتطبيقه في مجال السوسيولوجيا، ومن ثم صارت الماركسية تربط مضمون الوعي بالوجود الاجتماعي للناس، وترى أن وعيا خاطئا ليس أبدا بدون محتوى أو مضمون". أنظر التقرير الذي قدمه ريكور لليونسكو حول الفلسفة:

Paul Ricoeur, « Philosophie », in : Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, sous la direction de Jacques Havet, Tome II,Unesco, Place de Fontenoy, 1978, Paris, p.1357

[196] تعد "نظرية الانعكاس" بمثابة القلب الماركسي لديالكتيك "هيغل" المثالي، " إذ معلوم أن ماركس، في مقدمته للطبعة الثانية من "رأس المال" المحررة في لندن من شهر جانفي 1873، يعارض بين طريقته وبين طريقة هيغل، حيث يقول: إن الواقع بالنسبة لهيغل ليس إلا عملية ظهور للفكر، بينما حركة الفكر، هي بخلاف ذلك، ليست إلا انعكاسا لحركة الواقع".

Cité in : Guy Besse, « Dialectique et révolution » dans : E. Balibar, G.Besse et autres, sur la dialectique, éditions sociales, Paris, 1977, p.67.

[197] كالقول بأن ماركس نفسه لم يكن بإمكانه إدراك فكرة المادية التاريخية لو لم يكن نمط الانتاج الرأسمالي قد أخذ يتجسد، تحديدا في إنغلترا، [وهذا من منطلق الزعم] أن تاريخ المعرفة لا ينفصل عن تاريخ التشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية". Ibid. p.71

عن تفسير كيفية ميلاد مشكلة فلسفية ما ضمن فلسفة مفردة" [198]، وهو الأمر الذي يخرج عن مقصد علم اجتماع المعرفة من حيث هو بالأساس نشاط علمي، تتحدد مشروعيته "بالبحث عن التضايفات التي تنشأ بين الأوساط الاقتصادية والاجتماعية وبين نماذج محددة من الفكر أو من رؤى العالم" [199].

إن مؤرخ الفلسفة، بخلاف عالم الاجتماع، لا يبحث عن أثر الوسط الاجتماعي في نشوء نسق فلسفي ما، بقدر ما يبحث عن أصل النسق، أي عن كيفية تكون خطاب ما انطلاقا من عدد من الأسئلة الأساسية، هي التي تحكم في النهاية قصدية الفيلسوف الأولية، "تلك القصدية التي تعنى بقول ما يوجد كما هو يوجد" [200] ، بغض النظر عن ثقله الاجتماعي أو مقدار فعاليته أو أداتيته، ولعل هنا بالذات يكمن الفارق بين الدلالة العلمية لتاريخ الفلسفة، كما يراها عالم اجتماع المعرفة، وبين الدلالة الفلسفية لهذا التاريخ كما يراها مؤرخ الفلسفة، وهو فارق في المقصد الأساسي لدى كل منهما، حيث تكون الأولى مجرد نزوع براغماتي، يرتد فيه مفهوم الحقيقة إلى ضرب من العلاقة الانعكاسية أو السببية، يقاس على ضوئها مدى نجاح مذهب ما، أو أثر نسق فكري ما، في سياق اجتماعي معين. بينما تكون قصدية الفيلسوف/ المؤرخ هي قصدية "وجودية"، أي تعبير عن فعل وجودي، غايته الكشف عن حقيقة تكون إشكالية فلسفية ما من حيث هي نمط وجود خاص بحياة الأسئلة الفلسفية ذاتها، ومن ثم بنمط الفهم الفلسفي لتاريخيتها الذي لا يمكن أن ينفصل عن بنية الوجود الإنساني في التاريخ بشكل عام. "ولعل

---

198 P. Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.83

199 Ibidem

200 Ibidem

اكتشاف فعل الكينونة (Verbe être) في الفلسفة الإغريقية لخير شاهد على هذه القصدية الفلسفية"[201] .

إن هذه الأسئلة الفلسفية تتجاوز كل ضروب السببية الاجتماعية، لأنها ببساطة ليست أسئلة مجردة أو فوق شخصية، مجهولة المصدر أو الهوية، على غرار الأسئلة المرتبطة بالبنى والنماذج الاجتماعية من حيث هي أسئلة لا يطرحها أحد بعينه، بل هي بالأساس "نمط من الأسئلة لا يمكن أن يظهر إلا في صور مفردة Singularités"[202] ، ومن ثم هي أسئلة يطرحها فيلسوف بعينه، إنها باختصار المضمون الاستشكالي لفلسفته الذي ينأى عن كل تفسير يستند إلى العلاقة السببية الاجتماعية، أو إلى علاقة انعكاس الفكر ــ الواقع ، طالما أن هذا الضرب من التفسيرات محدود بالقيمة البراغماتية للحقيقة، في حين أن الاستشكال الفلسفي لا يستجيب، بحكم طابعه الاستشكالي ذاته، إلا لمنطقه الداخلي، والتي تفرضه حركة تكونه داخل وعي الفيلسوف الخاص، من حيث هو وعي ينشأ في تاريخ ما، ولكنه يطمح في نفس الوقت إلى التخلص من هذا التاريخ ...

إنه وعي بالتاريخ الذي يحمله الفيلسوف إلى خطابه الفلسفي، أي من حيث أن هذا التاريخ يتجسد، لا في واقع منفصل منذ البداية عن الفكر أو خارج عنه، بل يتواصل في "موقف" الفيلسوف من حيث هو موقف لا يفهم إلا في العمل (L'œuvre) أو الأثر الإبداعي للفيلسوف، ولا يمكن بأي حال أن يتقدم العملَ أو يوجد بمعزل عنه، بل إنه لا يسعنا القول إلا "أن الموقف يوجد، بشكل ما، في العمل وبواسطته" [203] ، ومن ثم يغدو "الموقف" مفهوما فقط في علاقته بالعمل الإبداعي، لا في علاقته بسبب خارجي أو في انعكاس لواقع خارجي ما.

---

[201] Ibidem

[202] Ibidem

[203] Ibidem

إن معنى فلسفة ما، لكي ينشأ ويتكون، لا يفترض ابتداء واقعا مسبقا يعكسه، بل الأصح أنه بعد أن يولد في ذهن الفيلسوف ويأتي إلى عالم الخطاب، حينئذ يكون لهذا المعنى أسبابا ويكون بالتالي له واقع يعكسه، إذ "في الخطاب، وبواسطة الخطاب وحده، تأخذ نشأة المعنى مجراها الفعلي" [204] وليس في عالم الأسباب الخارجية. إن أي منطق للفلسفة، مثلما يقول "ريكور"، هو في النهاية منطق يأخذ "طابعا تفكريا" [205] (Caractère réflexif) .

إن ميلاد إشكالية فلسفية هو أشبه بانبثاق عبقرية "كلمة" ما، إذ باختراع هذه الكلمة، ننجز تسمية يصير بموجبها المسمى موجودا، لكن دون أن يعكس واقع الشيء المعطى، فالكلمة تشير إلى الشيء دون أن تعكسه بالضرورة، ودون أن ترتبط به ارتباط السبب بالمسبب. كذلك انبثاق المشكلة الفلسفية، فهي لا تولد لمجرد أنها استجابة لواقع اجتماعي ما، بل بولادتها يأخذ هذا الواقع أو ذاك وضعا مفهوميا معينا، لأنه سيتبدى في موقف الفيلسوف بمجرد مجيئه إلى عالم الخطاب أو الكلام، أي تحوله من "وضع معيش" إلى "وضع مقول"، ومن ثم فإن منبت الفلسفة الأول هو الخطاب، حيث يتم قول العالم بطريقة غير مباشرة، هي "طريقة التعبير" من حيث هي اضطلاع بالتسمية والترميز، لا بالانعكاس والتصوير. وعلى هذا المنوال يكون ظهور الإشكالية الفلسفية مرتبطا بموقف الفيلسوف الثاوي في عمله وبواسطته، والذي لا يكشف بوضوح عن وضعه الاجتماعي والسياسي إلا في حدود كونية الأسئلة التي يطرحها داخل عمله من حيث هو عمل فلسفي متجاوز لوضعه التاريخي الخاص، ولكنه في الوقت نفسه يتيح فهم هذا الوضع الخاص في هذا التجاوز بالذات.

---

204 Paul Ricoeur, < Philosophie >, op. cit, p.1189

205 Ibidem

"إن فلسفة ما بظهورها، تظهر عصرها في طرحها لما هو كوني"[206] ، ومن ثم فإن من الصعب إيجاد علاقة مباشرة بين فلسفة ما وبين وسط اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي ما، وذلك لأن العمل أو الأثر الفلسفي، في سعيه لطرح ما هو كوني، قد يخفي وضعه الاجتماعي والسياسي، دون أن يكون هذا الإخفاء ضربا من الكذب، أو من الوعي الزائف، بقدر ما هو طريقة للتعبير عن طموحه إلى بلوغ كونية السؤال المتحررة من ضيق وضعيتها. فهي تخفي حتى لا تكشف عن زمن ولادتها، وعن وسطها الاجتماعي الذي تعبر عنه، بل كل ما تريد قوله هو تساؤلها الذي تتجاوز به وضعيتها، ومن ثم تأكيد ذاتها في التاريخ "كحضور" وفي الخطاب "كمعنى"، والفلسفة بهذا المعنى الفريد لا يسعها إلا أن تقول ذاتها عبر التفكير في تاريخها، بل وربما عبر التفكير في التاريخ بشكل عام، وهي، على هذا النحو، تأبى أن تكون مجرد مرآة عاكسة، أو حصيلة أسباب خارجة عن إرادتها، ولذلك لا يمكن أن تنحل إلى مجرد نشاط تفسيري على غرار التفسير العلمي السوسيولوجي، بل تسعى إلى "فهم" ذاتها عبر توسط تاريخها، ومن ثم تأكيد وجودها في تواصلها مع معنى عملها في التاريخ وبواسطة التاريخ ذاته.

يبدو من الواضح إذن أن العلاقة بين الخطاب الفلسفي وبين "وضع ما" هي علاقة ممكنة فقط على سبيل التضمين الدلالي، لا على سبيل الانعكاس، أي هي علاقة يبحث عنها داخل العمل الفلسفي ذاته، ومن ثم فهي لا تأخذ معناها ولا تصير مفهومة إلا في وعي المتلقي أو الفيلسوف القارئ، عن طريق إعادة بنائه لمعنى العمل الأصلي في عمل فلسفي جديد، ذلك "لأن العمل الأكثر اكتمالا هو العمل الأكثر إخفاء ..."[207] .

---

[206] P. Ricoeur, Histoire et vérité,op.,cit, p.84

[207] Ibid., p.85

لا يمكن إذن لأي خطاب أن يكون انعكاسا، إذ الخطاب دوما هو خطاب معنى، بينما الانعكاس هو دوما انعكاس شيء ما. وعلى هذا فالفلسفة من حيث هي خطاب تفلت من كل علاقة سببية وانعكاسية، وعليه لا يأخذ تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ صورة أثر ما، ولا صورة انعكاس ما، بل "يأخذ صورة كون دال (Un univers signifiant)، يجاوز بها دوما سببيته التاريخية الخاصة" [208] ، أي "موقف" أو "وضع خاص" داخل خطاب ما، أي داخل العمل الفلسفي كحدث كلامي، "حيث تكون علاقته بالوضع الخارجي علاقة "إظهار/إخفاء"، وهو ما يمثل في النهاية الشكل الأقصى لوضع اللغة في العالم، [ذلك] أن اللغة التي تقدم نفسها على أنها أكثر كونية هي التي تتكشف عما يحدث في كل كلام أو في كل خطاب داخل مجتمع ما: إذ بمجرد أن يتمثل عصر ما نفسه في أعماله، فإنه يخرج عن طوق وضعيته الخاصة"[209] .

إن مثل هذا التجاوز هو ما يعبر عنه في شكل تاريخ للخطاب، حيث يظل الحدث الكلامي مغتنيا، في كل لحظة من لحظات التلقي، "بالمعنى المضاف" أو "فائض المعنى"، المنبثق أساسا من الخاصية الرمزية للكلام التي تأبى بدورها أن تكون عملية استنساخ للواقع، بل تركيبا إبداعيا له واستعادة مضاعفة لمعناه، تمثيلا وتخييلا وترميزا، حتى يصير وحدة مفهومة بالقياس إلى مجمل الخطاب، لا إلى وضعه التاريخي... إنه الواقع الذي تخلى عن واقعيته بمجرد انتقاله واندماجه في عالم القول، حيث ينفصل عن ركيزته التاريخية والاجتماعية الأولى، ليستعاد ــ كخطاب دائما ــ انطلاقا من وضعيات تاريخية أخرى، ومن ثم يفهم فهما آخر.

---

208 Ibid., p.87

209 Ibid., p.86

3. الفهم الفلسفي ومفارقة "التاريخية":

يتضح مما سبق أن تاريخ الفلسفة، من حيث هو خطاب فلسفي، بإمكانه أن يكشف عن خصائص للتاريخ لا تظهر في أي خطاب آخر سوى خطاب الفلسفة ذاته من حيث هو خطاب استشكالي، يفترض ضربا من الديالكتيك المتجاوز للنظرة الأحادية والاتصالية الخطية لكيفية نشوء المفاهيم وتكونها في حقل المعرفة عموما، وفي المعرفة التاريخية خصوصا. غير أن الرؤية الديالكتيكية التي يلتزم بها "بول ريكور" تظل رؤية مفتوحة، حيث تضع التناقض كأساس لحركة المفهوم دون أن تفرض عليها إغلاقا ما، الأمر الذي يسمح بوضعها ضمن "مفارقة الفهم" ذاتها، وليس مجرد مطلبا عارضا للفهم، كما يحدث غالبا في التفسيرات السوسيولوجية (والسيكولوجية أيضا) للمعرفة. وعلى هذا النحو يتناول "ريكور" مفهوم "تاريخ الفلسفة" ضمن مفارقة الفهم الفلسفي المفتوح على مفهوم التاريخ ذاته .

إن القراءة المزدوجة لتاريخ الفلسفة (أي كظهور لمعنى، و كانبثاق لأعمال فريدة) تجعل التاريخ بدوره يفترض خاصيتين: فمن جهة يبدو التاريخ فضاء لانبثاق الأحداث والأشخاص والأعمال، ومن جهة أخرى يبدو في شكل قوى ومؤسسات وبنى مجهولة الهوية. وهو الأمر الذي يجعل "التاريخ يتردد بين نموذجين أحدهما بنيوي والآخر حدثي" [210] . إن تردد التاريخ بين هذين النموذجين يشكل مفارقة لا يمكن استعادة التفكير فيها إلا ضمن تأويل فلسفي للتاريخ، حيث يأخذ هذان النموذجان صورة "أقصى إمكانيتين" للفهم الفلسفي للتاريخ، ومن ثم يصير التفكير في هذه المفارقة ضربا من الكشف عن طابع "التوتر" الذي يسم تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ عموما، فكيف ذلك؟

[210] Ibid., p.87

أولا: إننا نتحدث في الغالب عن "التاريخ" من حيث هو "مفرد جمعي" (Singulier collectif)، أي من حيث هو يدل على تاريخ لإنسانية واحدة وفي ذات الوقت يدل على تواريخ مخصوصة، كتاريخ لحوادث بعينها أو جماعة بشرية ما أو مؤسسة ما إلخ ... فإذا كانت الصيغة الأولى أقرب إلى ما يمكن أن نسميه مع "هيغل" التاريخ العالمي أو الكوني، فإن الصيغة الثانية هي أقرب لما يمكن أن نسميه مع "حنا أرندت" (H. Arendt) بتاريخ " التعددية الإنسانية " (La pluralité humaine). هذا مع العلم أن هذه الصيغة اللفظية للتاريخ ذات دلالة مفهومية إيحائية فيما يتعلق بمعضلة "التاريخية"، لأنها ترتبط أساسا بالتباسية "الشرط التاريخي"[211] ذاته، ولقد بين ذلك "ريكور" بقوله: "وأن هذا المعنى المزدوج لكلمة "تاريخ" لا ينشأ عن أي غموض لغوي يؤسف له، بل يشهد على افتراض مسبق آخر، مباطن للوعي الشامل بشرطنا التاريخي، أي تحديدا وعينا بأن كلمة "تاريخ"، شأنها شأن كلمة "زمان"، تشير أيضا إلى كونها مفرد جمعي، يضم عمليتي التشميل (Totalisation) الكامنتين على مستوى السرد التاريخي ومستوى التاريخ الفعلي"[212]، وتفسير ذلك أن التاريخ يرد في صيغة المفرد كما لو أنه موضوع لذاته، أي كما لو أن هناك تاريخ جامع لكل التواريخ، تصير فيه الإنسانية موضوعا واحدا لتاريخ واحد، يسمح للأحداث المروية أن تتماسك داخل نظام واحد من المعقولية. ويرد في صيغة الجمع كما لو أنه (أي التاريخ) تجسيد للشرط التاريخي للإنسان، حيث تلعب التبدلات التاريخية دورا حاسما في قلب

---

[211] يبدو أن القول بالتباسية الشرط أو الوضع التاريخي للإنسان لدى "ريكور" يعود لتأثره من جهة بمعنى "التاريخية" كما فهمه "كارل ياسبرس" ضمن مفارقة "وحدة الحرية والضرورة"، وبمعنى "الانتماء"(Appartenance) كما بلوره "غدامير" في "حقيقة ومنهج" والذي يمثل مقتربه الأفضل. أنظر لمزيد من التوضيح:

Olivier Abel, Jérome Porée, Le vocabulaire de Paul Ricoeur, Ellipses, 2009,Paris, p.34

[212] بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة. سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2006، ص 150. أنظر النص الأصلي:

P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.186

نظام توقعاتنا وفي التهديد المستمر بتضييق فضاء تجربتنا، خاصة إذا ما اعتقدنا، في إثر "ماركس"، أن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا يبدو أن استعمال التاريخ في صيغته المفهومية الدالة هذه، أي "كمفرد جمعي"، من شأنه أن ييسر سبيل الفهم الفلسفي للتاريخ الشامل دون الحاجة إلى إلغاء شرط التاريخية من حيث هو شرط لإمكان هذا الفهم ذاته، ذلك أن التاريخ بهذا الاعتبار المفهومي يحمل إلى اللغة التاريخية معنى يحيل على تاريخ كلي، يفترض أن تحوزه الإنسانية كلها من حيث هي مفرد جمعي، شريطة أن ينظر لهذا التاريخ، لا كتجميع كمي للأحداث، بل كنظام متماسك، تتحول فيه التواريخ الفردية ذاتها إلى ما يشبه "الوحدة الملحمية التي تتفق مع الملحمة الوحيدة التي يكتبها البشر"[213] .

إن التاريخ، منظورا إليه في صورة "مفرد جمعي"، يفصح إذن عن إمكانيتين للفهم على النمط التاريخي. فمن جهة يتيح لمؤرخ الفلسفة أن ينجز خطابا تاريخيا يستجيب لقصديتين أساسيتين: أولا قصدية المؤرخ المتمثلة في إبراز حقيقة الموضوع التاريخي من حيث هو كذلك، أي من حيث كونه حدثا زمنيا فريدا، وثانيا قصدية الفيلسوف المتمثلة في استعادة المعنى الفلسفي للعمل ضمن خطاب التاريخ الشامل. إن مهمة مؤرخ الفلسفة، بهذا المعنى، تتردد بين التفسير التاريخي للفلسفة وبين الفهم الفلسفي للتاريخ، الأمر الذي يدفعه إلى اشتراع فهم خاص به، يمكن أن ندعوه "فهما توسطيا"، حيث يصل مهمة الفيلسوف التاريخية بمهمته الفلسفية الأصيلة. فهو إذ يؤرخ للفلسفة، يضطر "لتعليق" فلسفته الخاصة حتى يتمكن من الانتقال إلى حاضر فلسفة أخرى هي بمثابة "آخر" فلسفته (L'autre de sa philosophie). فالفيلسوف المؤرخ، بهذا المعنى، يمارس ضربا من "الإبوخيا" (Épochè) تمكنه من استملاك إشكاليات أخرى، ومن

---

[213] P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.378

ثم توسيع أفق تجربته الحاضرة، وتجاوز الوضع المحدود لأسئلته، مما يتيح له إمكانية إضفاء الطابع الكوني على القضايا التي يطرحها. إن اللجوء إلى هذه الإبوخيا من شأنه أن يمنح "للفيلسوف/ المؤرخ" القدرة على التواصل مع فلسفات الماضي دون أن يفقد استقلاليته وتفرده "كمؤرخ"، أي من حيث هو معني أساسا بدور "الوساطة" الذي يدع لفلسفات الآخرين فرصة قول وجودها بذاتها من خلال إبراز كيفية ظهورها ومجيئها إلى العالم.

القسم الثاني

الفصل الثالث

"بول ريكور" وحدود الخطاب التاريخي المعاصر

المبحث الأول:

"بول ريكور" وحدود ميتودولوجيا الكتابة التاريخية

المبحث الثاني:

"بول ريكور" و حدود إبستمولوجيا الشرح التاريخي

المبحث الأول:

"بول ريكور" وحدود ميتودولوجيا الكتابة التاريخية

تمهيد:

ينطلق "ريكور" من مبدأ التمييز بين الأطروحة التي تهتم بالطابع السردي للتاريخ وبين تلك التي تهتم بالتاريخ السردي، حيث يقول بهذا الصدد: "أطروحتي المتعلقة أساسا بالطابع السردي للتاريخ لا تلتبس مطلقا بالدفاع عن التاريخ السردي"[214]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤكد "ريكور" مبدئيا على مسألة أساسية وهي: أن قطع التاريخ صلته بالسرد وبالفهم السردي يفقده مكانته ضمن محفل العلوم الاجتماعية، وذلك على اعتبار كون "السرد" يضفي على التاريخ طابع "التاريخية". فموضوع التاريخ هو الفعل الإنساني في الزمن، ولكي يحتفظ النص التاريخي بتاريخيته عليه أن ينخرط بدوره ضمن مقولة الزمن ذاتها، وعليه لا يمكن للسرد، من حيث هو "صوغ حبكات" أو فعل "حبك"* (Une mise en intrigues) أن يتعالى عن الزمن، بل هو مجرد إعادة تصوير له (Une refiguration du temps). إنه باختصار "الزمن المروي" (Temps raconté)، و"لا وجود لتاريخ إنساني ما لم يروَ، بل لا وجود للزمن ذاته فيما لو لم يوجد شخص ما قادر على روايته"[215] . لكن كيف يتجاوز "ريكور" مفارقة معنى التاريخ من حيث هو بحث في الزمن الإنساني وانخراط في ذات الزمن معا؟

---

214 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.165

* يقول "ريكور" مبينا أهمية "صوغ الحبكة" أو فعل "الحبك": " إن فعل الحبك (...) هو فعل يسمح بالانتقال من السرد إلى التفسير". Ibid., p.301

كما يقول أيضا:" إن تأليف الحبكة هو بمثابة استخراج ما هو معقول مما هو عرضي، وما هو كلي مما هو فردي، وما هو ضروري مما هو ممكن". Cf. Ibid., p.85. "فالحبكة هي المركز المنظم للسرد، إذ هي التي تصل بين الحوادث المختلفة التي تؤلفه"

Cf. Olivier Abel, Jérôme Porée, Le vocabulaire de Paul Ricœur, op.cit, p.121

215 Cf. Paul Ricoeur, La critique et la conviction, op.cit, p.135

1. كتابة التاريخ الفرنسية وفلسفة النقد التاريخي:

إن "ريكور" لا ينقاد، في حله لمفارقة معنى التاريخ، إلى تلك "الانتقائية الكسولة" التي تلجأ إليها بعض الفلسفات المسماة "بالتوفيقية"، حيث تستسهل القول بالطابع الشبه/علمي والشبه/ أدبي للتاريخ، بل هو يصرح بموقفه المبدئي قائلا: "أطروحتي هي أن التاريخ الأكثر ابتعادا عن الشكل السردي يظل مرتبطا بالفهم السردي عن طريق صلة اشتقاق، يتم إعادة بناءها خطوة خطوة، وبالتدريج، وفق منهج ملائم. إن هذا المنهج لا يُستمد من ميتودولوجيا العلوم التاريخية، وإنما من "عملية تفكر من درجة ثانية" (Réflexion du second degré) في الشروط الأساسية لمعقولية مجال معرفي، ما يزال، بسبب طموحه العلمي، يميل إلى نسيان صلة الاشتقاق التي تظل مع ذلك مستمرة في الحفاظ ضمنيا على خصوصيته كعلم تاريخي"[216] . إن صلة الاشتقاق هذه تتأكد عبر "فعل السرد". "فريكور"، بهذا المعنى، لا يعترض على أشكال "الزمانية" (Les formes de temporalité) التي يحاول المؤرخ بناءها حسب الموضوع أو المبحث الخاص به، ولكنه يؤكد على أن جميع هذه البناءات الخاصة بالزمن التاريخي مشتقة من "فعل السرد التصويري " (L'acte configurant du récit).

إن سعي "ريكور" إذن إلى إدماج هذه الصلة غير المباشرة بين زمن الفعل والزمن التاريخي هو الذي يبين عن جدة موقفه بالقياس إلى تيارين أساسيين هما: تيار مدرسة الحوليات الفرنسية ذات المنزع الميتودولوجي، وتيار المدرسة الوضعية الجديدة ذات المنزع الإبستمولوجي في الكتابة التاريخية. ولعل هذا ما يتضح في تصريحه ــ لمزيد من التأكيد ــ قائلا: "ترتكز أطروحتي على الإقرار

[216] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.166

بوجود صلة اشتقاق غير مباشرة، تنتهج من خلالها المعرفة التاريخية طريقة الفهم السردي دون أن تفقد شيئا من طموحها العلمي"[217] .

إن هاتين المدرستين، برغم تباين خطابهما التاريخي، تلتقيان في موقفهما الرافض لفلسفة التاريخ من جهة، وللطابع السردي للتاريخ من جهة ثانية، وإن كان يأتي رفضهما للطابع السردي مؤسسا على رؤيتين مختلفتين للخطاب التاريخي. فالأولى (مدرسة الحوليات) ترفضه، في نظر "ريكور"، "بذريعة تغير موضوع التاريخ ذاته، حيث لم يعد متعلقا "بالفرد الفاعل"، بل "بالحدث الاجتماعي الكلي"(Fait social total) حسب عبارة "م.موس" (M. Mauss). أما النظرية الوضعية الجديدة فترفضه بحجة القطيعة الإبستمولوجية بين التفسير التاريخي (L'explication historique) وبين الفهم السردي (compréhension narrative)"[218] .

يحلل "ريكور" هذا الالتقاء المشترك بين المدرستين السابقتين حول رفض السرد على ضوء مفهومين أساسين هما: مفهوم الحدث (L'évènement) ومفهوم الأمد التاريخي (La durée historique)، وذلك بالنظر لمجموعة من العوائق الأنطولوجية والإبستمولوجية التي يحيل عليها مفهوم الحدث، من حيث هو مفهوم مهيمن في أدبيات التاريخ السياسي والعسكري، أو ما صار يدعى "بالتاريخ الحدثي" (Histoire évènementielle).

فيما يتعلق بالعوائق الأنطولوجية، فإن "ريكور" يحصرها في النقاط التالية:

أ/ يحيل مفهوم الحدث على وجود ضرب من الخاصية المطلقة للماضي، وربما دون تمييز في الغالب بين ما هو فيزيائي وما هو إنساني من هذا الماضي،

---

[217] Ibidem

[218] Ibid., p.172

حيث يكون هذا الأخير مستقلا عن بناءاتنا (Constructions) وإعادة البناءات (Reconstructions) التي يفترضها عمل المؤرخ صاحب المهنة.

ب/ يحيل مفهوم الحدث على "الفرد الفاعل"، الأمر الذي يحد من حقل الحدث التاريخي ذاته، وذلك بإهماله لأثر الحوادث المستقلة عن إرادة الإنسان، وهذا ما نفهمه في الغالب من التعريف الشائع للتاريخ بأنه "معرفة بماضي الأفعال البشرية"[219] .

ج/ يحيل مفهوم الحدث أيضا على مفهوم "الغيرية المطلقة" (L'altérité absolue) ، وهو مفهوم يحد من مجال إمكانية التواصل، وذلك على اعتبار أن المختلف المطلق يظل خارج دائرة "التعرف"، لا من منطلق مجرد اختلافه بل من منطلق غربته وغرابته معا، الناشئين عن حالة الغياب التي تفرضها عليه ممارسة "اختيار الحدث". فالحدث الذي يصنفه البشر الفاعلون كحدث تاريخي يقصي بالضرورة الآخر المنفعل أو بالأحرى الآخر المقموع، ومن ثم ينشأ عائق "غرابة الغريب" كتحد لكفائتنا التواصلية.

في المقابل، يحدد "بول ريكور" "العوائق الابستمولوجية" المناظرة للعوائق الأنطولوجية، ويحصرها في ثلاثة عوائق أساسية هي:

أ/ وجود تعارض بين فرادة الحدث، أي عدم قابليته للتكرار، وبين الطابع الكلي لمفهوم القانون العلمي سواء كان هذا المفهوم في صورته الاحصائية أو السببية أو الوظيفية، وهو الأمر الذي يوحي بإمكانية استبعاد مقولة الحدث من نموذج التفسير العلمي للتاريخ.

ب/ التعارض بين "الامكان العملي" (Contingence pratique) وبين "الضرورة"، المنطقية او الفيزيائية، حيث أن أي ضرب من التفسير لا يمكن أن يستبعد فكرة

---

[219] Ibid., p.173

"أن الحدث هو ما كان بإمكانه أن يحدث بصورة أخرى" [220]، وهذا بالنظر إلى فجائيته وعرضيته، بل ولا معقوليته تحديدا.

ج/ اعتبار طابع الغيرية في الحدث يتعارض مع مفهوم "الفارق" (L'ecart) قياسا إلى كل نموذج بنائي ما.

في سياق هذا التعارض بالذات يشيد "ريكور" بمساهمة الإسطوغرافيا الفرنسية وتحديدا ضمن مشهدها النقدي، أي في نقد المفترضات القبلية والعميقة للحدث، ولذلك يضع كتاب "ريمون آرون": "مدخل إلى فلسفة التاريخ. مقال في حدود الموضوعية التاريخية (1938)" ضمن هذا السياق النقدي من خلال جهده البارع في تحليله لمسالة "انحلال الموضوع" (Dissolution de l'objet)[221]. كما يستدعي ـــ في ذات السياق ـــ كتاب "هنري إريني مارو": "من المعرفة التاريخية"(1954) من خلال جرأته في تناول موضوع "اندراج ذات المؤرخ في المعرفة التاريخية"[222]، أي في إقراره بأن "حقيقة التاريخ مزدوجة، فهي صنيعة حقيقة الماضي وشهادة المؤرخ معا" [223] . فكل من "آرون" و"مارو" "يتفقان، فيما يرى "ريكور"، ضد الحكم المسبق بوجود "ماض في ذاته"، وهما في نفس الوقت يضمنان ارتباطهما بتوجه مدرسة الحوليات المضاد للوضعية"[224] .

إذا كانت مساهمة كل من "آرون" و"مارو" مندرجتان ضمن خط إشكالية الفهم/التفسير، ومن ثم تنخرط في فلسفة التاريخ النقدية (ذات التقليد الألماني أساسا)، فإن مساهمة مدرسة الحوليات ظلت غريبة عن هذه الإشكالية، بسبب

---

220 Ibid., p.174

221 Raymond Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, 6ème édition, Paris, Gallimard, 1957, p.120

222 Paul Ricoeur, Temps et récit,tome I, op.cit, p.177

223 Cf. H.I. Marrou, De la connaissance historique, op.ci, p.221

224 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.178

نفور ممثليها من مشكلة "الفهم" أساسا، على اعتبار أنها ضرب من التدخل الفلسفي في العمل التاريخي من جهة، وبسبب التزامها المبدئي أيضا بالمنحى الميتودولوجي في الكتابة التاريخية، وذلك منذ كتاب "مارك بلوخ" الرئيسي: "مهنة المؤرخ"، والذي أريد له، كما يقول مؤلفه، أن يكون بمثابة "مذكرة لصاحب الصنعة الذي يود أن يتأمل باستمرار مهنته اليومية، ودليلا للعامل الذي أدمن حمل المسطرة والشاقول الأفقي، دون أن يتخيل نفسه عالما رياضيا"[225].

لكن أين تتجلى المساهمة النقدية لمدرسة الحوليات في الكتابة التاريخية من منظور "بول ريكور"؟

للإجابة على هذا السؤال يتوجب علينا استقراء أهم المؤلفات التي استوقفت "ريكور" لدى التيار الواسع لمدرسة الحوليات واستمرار نفوذه مع موجة "التاريخ الجديد".

---

225 Cf. Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, op.cit, p.30

أولا: مدرسة الحوليات ورهانات "التاريخ اللاحدثي"

يستدعي "ريكور" كتاب "مارك بلوخ": "مهنة المؤرخ"، حيث يرى أن عمله الفذ لا يكمن في "نقد الشهادة التاريخية" بالاستناد إلى التحليل السيكو ـــ سوسيولوجي، بل يكمن في تلك "الإشارات المبذولة في سبيل "التحليل التاريخي*"[226] ، حيث أثار "مارك بلوخ" مشكلة "التسمية" (Nomenclature) باعتبارها ذات صلة بتصنيف الوقائع، ومن ثم هو يطرح مشكلة ترتبط بخاصية اللغة التاريخية ذاتها: أي المشكلة المتعلقة أساسا بحدود تسمية كيانات الماضي، "هل هي حدود معينة من قبل الوثائق، أم هي حدود لغة الحاضر، ومن ثم إسقاط تسميات راهنة على ظواهر ماضية، دون مراعاة لأثر الخلط الزمني (Anachronisme)، من أجل تأبيد مقولاتنا بدافع الغرور لا أكثر؟"[227] .

إن إثارة هذه المشكلة في التحليل التاريخي ينبئ عن حدس عميق لدى "مارك بلوخ" لمدى الصعوبات التي تحيل عليها اللغة التاريخية، والتي قد تنحرف بمهنة المؤرخ عن الموضوعية المطلوبة في البحث التاريخي، ومن ثم الاستسلام إلى ضرب من الذاتية المغرضة، التي تسعى لاسترداد الماضي بهدف خدمة الحاضر وتبريره على حساب السببية التاريخية ذاتها، غير أنه من المؤسف، كما يقول "ريكور"، "أن هذه النظرات الثاقبة لم يقدر لها أن تكتمل بسبب الانقطاع العنيف لهذا الكتاب في اللحظة التي كان يود فيها مؤلفه مناقشة مشكلة العلاقة السببية في التاريخ"، وإن كان من أهم ما نحتفظ به في هذا الصدد هو ذلك التمييز الذي أشار إليه "مارك بلوخ" بين مفهوم السبب في التاريخ و بين مفهومه خارج

---

[226] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.181

* "التحليل التاريخي"(L’analyse historique) هو عنوان الفصل الرابع من كتاب مارك بلوخ المذكور سابقا.

[227] Ibid., p.182

التاريخ، حيث "تكون الأسباب في التاريخ موضوع بحث مستمر، بينما هي، في غير التاريخ، موضوع مصادرة ابتداء"[228] .

غير أن أهم بيان لمدرسة الحوليات هو، فيما يرى "ريكور"، عمل "فرناند برودل": "البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني" [229] ، ذلك أن عنوان هذا الكتاب يفصح عن التوجه المضاد "للتاريخ الحدثي" الذي يحيل الأدوار التاريخية على كيانات فردية، وعلى أزمنة ظرفية و قصيرة المدى. فطبقا لهذا العنوان، كما هو واضح، ينقل "برودل" التاريخ من هيمنة كل من "الحدث" في صورته الفردية و من هيمنة الزمن القصير أو المدة القصيرة، إلى هيمنة مفهوم جديد وهو مفهوم "الجغرافيا ـــ التاريخ" (Géo-Histoire) حيث يصير البطل في التاريخ الأوربي مثلا ليس هو "فيليب الثاني"، إنما هو "البحر المتوسط" و"العالم المتوسطي"، أما "فيليب الثاني" فيمكن أن نقول عنه أنه مجرد عنصر، ليس له معنى إلا ضمن علاقته بالعناصر الجغرافية والثقافية، أي باختصار ضمن البنية "الجيو ـــ ثقافية" للبحر المتوسط، ولعل هذا ما يجعل التاريخ يأخذ شكلا بنيويا (Aspect structural) عند "برودل" وليس شكلا حدثيا (Evènementiel) كما كان سائدا في التاريخ السياسي والعسكري، من حيث هو تاريخ للمعارك والبطولات الفردية.

يبرز "ريكور" أن تاريخا جديدا بدأ يتشكل ضد التاريخ الحدثي مع "برودل"، وفي أعقاب كل من "مارك بلوخ" و "لوسيان فيفر"، "ففي هذا السياق النقدي للتاريخ الحدثي ولد مفهوم "المدة الطويلة" أو باصطلاح سالف، مفهوم "الأمد الطويل" (La longue durée) في تضاد مع مفهوم الحدث كمرادف لمعنى

---

[228] Cf. Marc Bloch, Apologie pour l'histoire op.cit, p.160

[229] F. Braudel, La méditérranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, A.Collin, Paris, 1949

الأمد القصير" [230]، وعليه فالتاريخ الجديد، وفق المنظور البروديلي، هو تاريخ "بطيئ الإيقاع"، إنه بتعبير "بروديل" ذاته، "تاريخ شبه راكد، هو تاريخ الإنسان في علاقاته بالوسط الذي يحيط به" [231] ، فمن أجل تاريخ جديد كهذا يجب الحديث أيضا عن زمن جديد هو "الزمن الجغرافي"، ومن ثم عدم اعتبار الزمن القصير زمنا محوريا في العملية التاريخية، لا لشيء إلا لأن "هذا الزمن هو الأكثر انفلاتا والأكثر خداعا من بين الأزمنة الأخرى" [232] ، وهو الأمر الذي يفسر مدى الحذر الذي يبديه المؤرخون الجدد بصدد التاريخ التقليدي المسمى بالتاريخ الحدثي، والذي اقترن في الغالب بالتاريخ السياسي.

إن مهاجمة التاريخ الحدثي واعتباره، كما يقول "برودل"، مجرد "غليان سطحي" [233] (Une agitation de surface) ، قادت مؤرخي مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد إلى مهاجمة الطريقة السردية في كتابة التاريخ، خاصة وأن "فرناند برودل" ذاته كان قد نبه المؤرخين إلى خطورة الإغراءات الذاتية للتاريخ على النمط السردي (Histoire-récit)، حيث لم يجد حرجا في "أن يثبت ـــ ضد "رانكه" أو "كارل براندي" ـــ أن التاريخ السردي هو ضرب من فلسفة التاريخ أيضا" [234] .

لقد عمقت التطورات اللاحقة لأعمال الجيل الأول من مدرسة الحوليات الهوة بين السرد والتاريخ، خاصة مع دعاة "التاريخ الكمي" ، أو كما يسميه "بيار شونو" (Pierre Chaunu) بالتاريخ التسلسلي" (Histoire sérielle)، حيث تكون ميزة هذا التاريخ أنه يسمح بتناول الوقائع التاريخية باعتبارها "بنيات" أو "سلاسل متجانسة" قابلة للتكرار، وبإمكان معالجتها بواسطة الحاسوب. يندرج ضمن هذا

---

230 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.185

231 Cf. F. Braudel, Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris,1969, p.11

232 Ibid., p.46

233 Ibid.,, p.12

234 Ibid., p.13

التاريخ "تاريخ الأسعار" لـــ:"أرنست لابروس" (E. Labrousse)، وهو "يعد المؤرخ الأول الذي أدمج في حقل بحثه مفهومي الظرف (Conjoncture) والبنية (Structure)"[235]. ففي هذا التاريخ يتقاطع الاقتصادي مع الاجتماعي، دون الأخذ بعين الاعتبار دور الفرد الفاعل أو الحدث المفاجئ والسريع أو الزمن القصير المنفلت والمخادع، وذلك على اعتبار أن "البنية، فيما يرى "لابروس" (Ernest Labrousse)، اجتماعية، فهي تتعلق بالإنسان ضمن علاقاته بالانتاج وبالناس الآخرين، وضمن الدوائر المحددة لقابليته الاجتماعية (Ses cercles de sociabilité) والتي يسميها بالفئات"[236]، وعلى هذا الأساس فإن التاريخ الكمي ليس إلا "استمرارا لنضال الإسطوغرافيا الفرنسية ضد التاريخ الحدثي، وضمنيا، ضد الكيفية السردية المباشرة في كتابة التاريخ"[237] .

---

235 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.192

236 Ibidem

237 Ibid., p.195

ثانيا: "بول ريكور" واستعادة مفهوم "الحدث التاريخي":

لا ينكر "ريكور" قيمة وأهمية الإنجازات العلمية التي حققتها مدرسة الحوليات، والتي تواصلت بشكل مستفيض مع أنصار "التاريخ الجديد" في فرنسا تحديدا، خاصة على صعيد الطرح الميتودولوجي، سواء تعلق الأمر بطريقة تناول الموضوعات التاريخية أو بطبيعة هذه الموضوعات ذاتها، ولكن ما ينكره "ريكور" عليهم هو مدى حرصهم الشبه المَرَضي على استبعاد الشكل السردي للتاريخ، بدعوى تماهيه مع فلسفة التاريخ التي تتحدث، على الطريقة الهيغلية، عن "عظماء التاريخ"، ومن ثم تفريغ مقولة "السرد" من قدرتها التفسيرية، على اعتبار أنها مقولة "ميتا ــ تاريخية"، وبالتالي خارج مُكنة المؤرخ صاحب المهنة، غير المعني أساسا بالبعد الميتا ــ ميتودولوجي للتاريخ، الأقرب إلى الابستمولوجيا التحليلية (L'épistémologie de l'école analytique) منها إلى الالتزام المنهجي الصارم بقواعد المهنة كما حدد برنامجها الأولي كل من "مارك بلوخ" و"لوسيان فيفر"، حيث عمل كلاهما على جبهة المطارحات المنهجية لحرفة المؤرخ، بعيدأ عن الفحص المقولاتي للخطاب التاريخي، كما هو شائع لدى الفلسفة التحليلية* من جهة، وعن ما يمكن أن نسميه، في إثر محاولة "ريمون آرون" حول النظرية التاريخية الألمانية، بـــ: " الفلسفة النقدية للتاريخ" [238] . ففي كل الأحوال ، وبمعزل عن أي تقليد فلسفي، ألماني أو أنغلو ــ أمريكي، فإن كتابة التاريخ الفرنسية، مع مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد، ثارت ضد كل محاولة للربط بين السرد

---

* Cf. Morton G. White : « Vers une philosophie analytique de l'histoire » in : L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, Marvin Farber (dir), Tome I, la philosophie américaine, Presses universitaires de France, 1è édition, 1950

أنظر كذلك: "بوقاف عبد الرحمن": "منزلة الخطاب التاريخي في الفلسفة التحليلية المعاصرة" في: أعمال ملتقى حول الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، 2002/05/22، إشراف مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة السانيا، وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران ، الجزائر، ط1، 2004 .

238 Raymond Aron, La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, J. Vrin, 1969

والتاريخ، على اعتبار أن السرد مقترن بمفهوم الحدث من جهة وبمفهوم الفاعل المشخص أو الفردي من جهة ثانية، وهما مفهومان ارتبطا بالتاريخ الإخباري، بينما التاريخ الحقيقي، في نظر هذه المدرسة الفرنسية، هو التاريخ الذي لا يكتفي، أو بالأحرى لا يثق مطلقا، بالطابع التناثري للحدث ولا معقولية زمانيته الناشئة عن عدم قابليته للتكرار، بل هو التاريخ الذي ينبش ويحفر في الطبقات العميقة بغية اكتشاف القوى المحركة للأحداث، حيث لا أثر لكيانات شخصية معلومة، وإنما فقط "لكيانات مجهولة الهوية"(Entités anonymes) تتخفى وراء التغير السطحي والمفاجئ للأحداث، وتظل مقترنة بمدة زمنية شبه ـــ راكدة، أو "بمدة زمنية صلبة، إذا ما ارتطمت عليها الأحداث، صارت هذه الأخيرة هباء منثورا". فالقول إذن بالتعارض بين "هبائية الحدث وبين صلابة المدة" [239] هو الذي دفع بأنصار التاريخ الجديد إلى رفض التاريخ الحدثي رفضا حاسما، ومن ثم إحداث القطيعة مع الشكل السردي للتاريخ.

لكن "ريكور" يعتبر هذا التعارض ظاهريا فقط، وهو تعارض ـــ إن وجُد أصلا ـــ فإنه لا ينشأ بين التاريخ وبين السرد إلا إذا ما اعتبرنا التاريخ ذاته مجردا من الخاصية التاريخية، وعددناه خارج فرادته الزمنية، وهذا أمر جلي التناقض: إذ كيف يمكن، والأمر على هذا النحو، أن يعزل أنصار "التاريخ الجديد" المعرفة التاريخية عن كل ارتباط بالحدث ومن ثم استبعاد مقولة "السرد" من دائرة معارفهم؟*.

[239] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.188

* يلاحظ "ريكور" في إحدى إحالاته الهامشية إلى كتاب "لوسيان فيفر" (معارك من أجل التاريخ) مدى إغفال السرد، حيث يقول: " إن موسوعة "التاريخ الجديد" لم تتضمن أي مقال يحمل عنوان "السرد" أو "السردي".
Ibid., p.184 (en marge).

يرد "ريكور" هذا الإغفال للسرد إلى كون التاريخ في عرف الإسطوغرافيا الفرنسية نُظر إليه دوما في علاقته بغيره من الأنظمة المعرفية الأخرى، التي لا تعير مقولة "الزمن" اهتماما أساسيا، مثل الديموغرافيا أو الجغرافيا، وكأن الأمر لا يتعلق بالقصدية الأساسية للتاريخ، بقدر ما يتعلق بإخفاء هذه القصدية عبر عملية "تزاوج" ــ أقرب إلى ما يسميه "ريكور" بنوع من "زواج المصلحة" ــ بين التاريخ وتلك العلوم التي تضع الزمن الحدثي في منزلة ثانوية، مفضلة الاشتغال على وقع تراتبية جديدة للأزمنة تصل إلى درجة "الزمن المديد جدا" أو "الزمن شبه ــ الراكد" بعبارة "برودل"، ولعل هذا ما دفع "بريكور" إلى طرح التساؤل التالي:

"بأي معنى يحتفظ التاريخ بتاريخيته إذا ظلت العلوم الأخرى ترتهنه باسم ضرب من "زواج المصلحة"؟[240]

من الواضح أن "ريكور" يريد أن يعيد للتاريخ الحدثي معناه الكامل، وإمكانية حضوره المشروعة، من خلال لفت انتباه المؤرخين الجدد إلى المفارقة التي تنطوي عليها العملية التاريخية، وهي مفارقة الزمن التاريخي ذاتها، حيث أن الزمن لا يكون تاريخيا إلا إذا كان إنسانيا، و لا يكون إنسانيا إلا إذا كان مرويا، ومن ثم تصبح الفرضية الأساس "لريكور" هي أن السرد ليس أمرا طارئا على التجربة الإنسانية من حيث هي تجربة زمنية، بل " إن بينه [أي السرد] وبين الطابع الزمني للتجربة الإنسانية تضايفا، ليس فقط عرضيا، بل يمثل ضرورة متجاوزة للثقافة"[241] .

يستدعي "ريكور" لإثبات التضمينات الأساسية لمفهوم الحدث في سجلات "التاريخ الجديد" جملة من الأعمال التي عدت بمثابة قطيعة مع التاريخ الحدثي

---

[240] Ibid., p.195

[241] Ibid., p.105

واستمرار لخط الحوليات الأساسي، وهي الأعمال المصنفة ضمن "الاشكالات الجديدة" للتاريخ في فرنسا، وعلى رأسها: "الأنتربولوجيا التاريخية" و"تاريخ الذهنيات".

1. الأنتربولوجيا التاريخية: يمثل كتاب "جاك لوغوف": "من أجل عصر وسيط آخر" [242] نموذجا لهذا النوع من التاريخ. فهذا الكتاب كما يقول عنه "ريكور" "مستوحى من تاريخ الأمد الطويل، إذ مؤلفه معجب بإثارة مفاهيم من قبيل: العصر الوسيط الطويل، الأمد الطويل الملائم لتاريخنا...إلخ" [243] ، الأمر الذي يدل على أن هيمنة مفهوم "الأمد الطويل" يظهر كلما تعلق الأمر بتزاوج ما بين التاريخ وعلم آخر، وهو هذه المرة ــ مع لوغوف ــ تزاوج مع الأنتربولوجيا، مما يسمح لحدثية التاريخ أن تتخفى وراء سلم زمنية جديدة هي زمنية الأنتربولوجيا، بينما الأمد الطويل إذا ما قسناه بالمعيار التاريخي، ووفقا لقصدية التاريخ وحسب، هو في نهاية المطاف، يظل وبكل بساطة، مجرد "مدة"، سواء طال أم قصر، وعلى هذا الأساس يطالب "ريكور" باعتبار الأمد الطويل الذي نادى به "برودل" داخل في عملية انبناء الحدث التاريخي، ومن ثم الحدث من حيث هو حدث مروي. أما في كتاب "جاك لوغوف" السالف الذكر، فيتم ذكر الحوادث الكبرى من حيث هي مؤشر، لا على مجرد حدث تاريخي عابر، بل التاريخ العقلي، من حيث هو تاريخ ظل يتحكم في البنى العقلية لأبناء العالم الحديث، حيث يقول: "إن الصراع بين زمن الكنيسة وبين زمن التجار يتأكد... في قلب العصر الوسيط كواحد من الحوادث الكبرى في التاريخ العقلي لهذه القرون، حيث تم إعداد إيديولوجية العالم الحديث، وذلك تحت ضغط انزياح البنى

---

[242] J. Le Goff, Pour un autre moyen age. Temps, travail et culture en occident : Dix huit essais, Gallimard, 1977

[243] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.195 (en marge)

والممارسات الاقتصادية"[244] . فالزمن المقصود هنا، ليس زمن الحوادث المروي، بل الزمن كما تمثله أهل العصر الوسيط، ومن ثم لا صلة له بزمن الحاضر المثبت عبر فعل الرواية. ومع ذلك يتسائل "ريكور": أليس من الملائم أن نعد هذا الزمن حدثيا؟

إن التزاوج بين التاريخ وبين الأنتربولوجيا على هذا النحو، يعيد طرح نفس التساؤل حسب "ريكور": بأي وجه يبقى التاريخ تاريخيا، حتى في حالة تزاوجه مع الأنتربولوجيا؟ ويجيب بنفس الإجابة قائلا: "يبقى التاريخ تاريخيا فيما لو بقيت المدة الطويلة مدة فقط"[245] .

2. تاريخ الذهنيات (Histoire des mentalités): يستدعي "ريكور" هذا التاريخ باعتباره يستمد مشروعية وجوده من مرجعيات علمية متعددة مثل علم اجتماع الايديولوجيات ذي النزوع الماركسي، والتحليل النفسي في طبعته الفرويدية، وعلم الدلاليات البنيوية (Sémantique structurale)، وأخيرا "بلاغة الخطابات" (Réthorique des discours). وهو، على هذا النحو، تاريخ يتقاطع مع الأنتربولوجيا من حيث أنه يبحث في الإيديولوجيات واللاشعور الجمعي والأقوال التلقائية أو العادية ، وفي كل ما يمنح للتاريخ ضربا من حس الغرابة والإحساس بالمسافة وبالاختلاف، كما يدرج بدوره "العنصر الكمي" بغرض اكتشاف مختلف المواقف بصدد الجنس، الحب، الموت، الخطاب، الإيديولوجيات والعقائد الدينية، وغيرها من المواقف التي تكشف عنها تلك الوثائق التي قيل عنها أنها "وثائق نائمة": مثل سجلات الضرائب، سجلات التعازي، النفقات الكهنوتية وخاصة وصايا الميراث. فهذه كلها وسائط، عبر إخضاعها للتكميم، تكشف عن خصائص بنيوية معينة: مثل

---

[244] Cité in Ricoeur, Temps et récit,tome I,op.cit.,p.196

[245] Ibidem

خاصية الاستقرار الزمني، التحول، والتفكك، وبفضل هذه الخصائص "تدخل البنيات في حقل التاريخ"[246] .

يخلص " بول ريكور" من خلال استعراضه لأهم إسهامات "التاريخ الجديد"، خاصة فيما يتعلق بالتاريخ الكمي، يخلص إلى إبداء نفس الملاحظة النقدية التي أبداها "ميشال فوفال" [247] (M.Vovelle) حول مسيرة التاريخ وفق نموذج "الأمد الطويل"، حيث "يشك في إمكانية نقل أنموذج "تشابك الأزمان" (Emboitement des temps) الذي مارسه "برودل"، إلى مجالات تاريخية أخرى ابتداء بالتاريخ الاجتماعي. فمن جهة، إن عدم تجانس الإيقاعات والتفاوتات بين مختلف "المدد" و "الأزمنة" يؤول إلى هدم فكرة قيام "تاريخ كلي" (Histoire totale) [حسب تصور برودل]، ومن جهة أخرى، إن الاستقطاب الثنائي بين ما يمكن أن ندعوه شبه ـــ سكونية البنى الذهنية (Quasi-immobilité des structures mentales) وبين عودة الحدث التي حملتها مؤخرا قيمة الأفكار المتعلقة بمعاني القطيعة، والتصادم، والانقطاع، والثورة، جعل من فكرة السلم التراتبي للمدة نفسها محل مراجعة. وعليه فإن التاريخ الحدثي الأكثر راهنية يبدو أنه في سبيل البحث عن ديالكتيك جديد بين الزمن القصير وبين الزمن المديد، أي البحث عن "تناسق الأزمنة" (Concordance des temps) [بدلا من تنافرها]"[248] .

---

[246] Ibid., p.198

[247] يبدو أن "ريكور" يشير تحديدا إلى الملاحظة التي أبداها "م. فوفال" حول ضرورة مواجهة جدلية جديدة للزمن القصير والزمن الطويل داخل حقول التاريخ الاجتماعي والذهنيات، والتحرر من سجن "الأمد الطويل" باتجاه البحث عن الدور الجديد المنسوب للحدث. إذ يقول(بعد أن تعرض لأهم الكتابات التاريخية التي انجزت من منظور الأمد الطويل): " من المفروض إذن أن نلاحظ أن مسالك الاكتشافات التاريخية لا تمر بمسالك الزمن الطويل فقط. وبالموازاة لذلك، يبرز بإلحاح تساؤل حول التغيير الذي يحدث بصورة مفاجئة ومتدرجة. وعندما نحاول في هذا المجال أيضا أن نرصد المحطاب التاريخية في شكل جداول، يكون من المناسب أن ننطلق من الدور الجديد المنسوب إلى الحدث الذي يتراءى في أكثر من مكان". راجع: ميشال فوفال: " التاريخ والأمد الطويل" في: جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المرجع السابق، ص 177، 178.

[248] Ibid., p.199 (en marge)

لعل في هذا النقد ما يحد من طموح "برودل" ذاته في جعل لغة "التاريخ الجديد"، أي التاريخ في صورته اللاحدثية واللاسردية، لغة التواصل الوحيدة بين مختلف العلوم الإجتماعية*، وذلك لكونه تاريخ يتجاهل ــ في نظر "ريكور" ــ الطابع المعضلي (Caractère aporétique) للزمن التاريخي، والذي لا يمكن استدعاءه بواسطة خطاب "التاريخ ــ المشكل" فقط، بل بواسطة خطاب "التاريخ ــ السرد" أيضا، الأمر الذي يستدعي ضرورة مراجعة مفهوم الحدث، من حيث هو "مكون سردي"، والزمن الحدثي من حيث هو "زمن مروي"[249] .

غير أن حل هذه المشكلة، أعني مشكلة عودة كل من الحدث والزمن الحدثي، لا يمكن أن تحل، حسب "ريكور"، على مستوى مهنة المؤرخ، بل على مستوى "قصدية المعرفة التاريخية" باعتبارها موضوعا لتفكير فينومينولوجي تأويلي حول التاريخ، ليس في مكنة المؤرخ صاحب المهنة أن يمارسه بمنتهى العمق الفلسفي الذي هو في مكنة الفيلسوف، وهي نفسها الإمكانية التي ستتيحها "لريكور" فرصة تناول "الطروحات السردية" في علاقتها بالمعرفة التاريخية.

لكن قبل تأكيد هذه الإمكانية، يبدو من الضروري أن نستعرض مسيرة مدرسة، عرفت في العالم الناطق بالإنغليزية، برفضها لكل اتصال بين التاريخ والسرد على غرار الإسطوغرافيا الفرنسية، ولكن بمنطق مغاير، هو منطق الوضعية الجديدة وريثة الفلسفة التحليلية.

---

* إن التاريخ، حسب برودل، بإمكانه أن يحقق ما يلي: " أن "يحمل لغة مشتركة"، و "يمنح البعد الأساسي للزمن"، و "يحفظ للعلوم الاجتماعية وحدتها". أنظر:

Guy Bourdé, Hervé Martin, Les écoles historiques, éditions du Seuil, 1997, p.248

[249] "الزمن المروي" (Temps raconté) هو موضوع الجزء الثالث في ثلاثية ريكور "الزمان والسرد"، ولقد تمت ترجمته ــ بالإضافة إلى الجزئين الأوليين ــ إلى العربية . أنظر: بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ــ لبنان، توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتنمية الثقافية، طرابلس ــ ليبيا، ط1، 2006.

المبحث الثاني:

"بول ريكور" وحدود إبستمولوجيا الشرح التاريخي

تمهيد:

لكي يوسع "بول ريكور" من برنامجه الفلسفي حول إشكالية التاريخ، فإنه يغادر ميتودولوجيا الكتابة التاريخية كما صاغتها مدرسة الحوليات ووريثتها الممثلة في موجة "التاريخ الجديد" التي ميزت المشهد الفرنسي، وذلك بتحويل وجهته نحو مشهد الوضعية الجديدة في العالم الناطق باللغة الإنغليزية، وهو مشهد، على الرغم من انفصاله عن المشهد الفرنسي، إلا أن هناك ما يجمعهما في نظر "ريكور"، وهو رفض "السرد"، فضلا عن رفضهما لفلسفة التاريخ، ولكن هنا بدعوى أخرى هي: "دعوى وجود قطيعة إبستمولوجية بين التفسير التاريخي وبين الفهم السردي"[250] .

واضح إذن أن حوار "ريكور" مع طروحات الوضعية المنطقية، حول إشكالية التاريخ، ستكون على صعيد إبستمولوجيا التاريخ أكثر مما هي على صعيد ميتودولوجيا التاريخ، إذ لا يتعلق الأمر هنا بموضوعات التاريخ بقدر ما يتعلق بالخطاب التاريخي ذاته، منظورا إليه ضمن علاقته بخطاب العلم كما تشكل في عرف المدرسة الوضعية المنطقية عموما وفيما يعرف تاريخيا بـــ: "حلقة فيينا"(Cercle de Vienne)، حيث انشغل فلاسفتها بمسألة "وحدة العلم" المقترنة بوحدة المنهج، وهو تحديدا منهج "التفسير" أو "الشرح" على حساب ما شاع استخدامه في التقليد الألماني تحديدا تحت مسمى نموذج "الفهم"، على الأقل فيما يتعلق بالعلوم التاريخية. إلا أن اهتمام الوضعية المنطقية بوحدة العلم على ضوء نموذج "الشرح بواسطة القوانين"، أي على ضوء النموذج الذي قادها إلى استبعاد

---

[250] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.172

كل إمكانية في اشتقاق التاريخ من السرد، وهو الأمر الذي يواجهه "ريكور" محاولا بيان حدوده من منطلق مزاعمه التفسيرية نفسها.

1. الوضعية المنطقية وإبستمولوجيا التاريخ:

يتخذ "بول ريكور" ــ في مواجهته النقدية لدعوى القطيعة بين التاريخ والسرد ــ من مقال "هامبل" (Carl G. Hempel) : "وظيفة القوانين العامة في التاريخ" [251] ، إطارا مرجعيا لنقده، حيث يرى "ريكور" أن "هامبل" في هذا المقال لا ينكر ارتباط التاريخ بالحدث، ولكنه لا يتناول الحدث من حيث كونه وحدة ضمن نظام سردي قائم على ذكريات أفراد ما أو شهادات عيانية ما...إلخ، بل هو يدرج مفهوم الحدث التاريخي ضمن مفهوم عام للحدث يشمل، فضلا عن الأحداث البشرية، الأحداث الفيزيائية وكل ما يمكن أن يكون قابلا للملاحظة. "فهامبل" بهذا اللاتمييز، يتجاهل بصورة كاملة خصوصية الخطاب التاريخي لصالح خطاب علمي يقر بضرورة إدماج فردية الحدث ضمن فرضية كلية، تسمح بتفسير الحدث وفق مبدأ عام يكون بمثابة "مبدأ الاطراد"، أو باصطلاح آخر، مبدأ انتظام الحوادث" (Principe de régularité)، وهو المبدأ الذي يفترض إمكان تفسير الحدث برده إلى سوابقه، على اعتبار أن هناك تسلسلا منطقيا للأحداث، بحيث تكون السابقة منها شرطا للأحداث اللاحقة، وبقدر ما نتحقق من هذه العلاقة بقدر ما يمكن استخلاص قانونها العام. إن ما يسمح بالنظر إلى هذا التفسير من الناحية العلمية هو قيمته التنبؤية، ذلك أن"القيمة التنبؤية هي مقياس صلاحية التفسير العلمي، وإن غياب هذه القيمة علامة على الطابع الغامض للتفسير" [252] . لكن بما أن هذا النموذج التفسيري لا يصلح إلا لتفسير الحوادث النوعية وليس الحوادث الفردية، فهل يمكن تطبيقه على الحوادث التاريخية من حيث هي حوادث فردية وفريدة بامتياز؟

---

[251] Carl G. Hempel, « The function of General Laws in History », The journal of philosophy 39, 1942, p.35-48 ; article repris in Patrick Gardiner, Theories of History, New York, The Free Press, 1959, p. 344 – 356

[252] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.203

يلاحظ "ريكور" أن نموذج الشرح الهامبلي* "هو أمر اقتضائي (Prescriptif) إذ ينطوي على إقرار ضمني بما يجب أن يكون عليه الشرح في صورته النموذجية المثالية، وأن "هامبل"، بسلوكه هذا المنهج، لا يقصد الانتقاص من التاريخ كعلم، بل بالعكس يريد له أن يستجيب لهذا المثل المنهجي العالي ... ذلك أن المؤرخ يضطلع بمهمة بيان أن الحوادث لا تقع اعتباطا وإنما تجري وفق التنبؤ الذي كان بالمقدور القيام به، بمجرد معرفة بعض السوابق أو بعض الشروط المتزامنة، وبمجرد تحقق الفرضية الكلية التي تشكل أساس استنباط الحدث. فبهذا الثمن فقط يتميز فعل التنبؤ بصورة كاملة عن درب التخمين"[253] .

لكن الوضع الإبستمولوجي للتاريخ يقر بوجود "عوائق" تحد من طموحه في بلوغ هذه الصورة العلمية الدقيقة، إذ القضايا العلية التي تستند إليها المعرفة التاريخية لا ترقى إلى مرتبة "التعميمات" التي تسم القوانين العلمية، وذلك، بحسب "ريكور"، يعود إلى ثلاثة احتمالات: أولها، إما لأن هذه التعميمات تظل ضمنية وغير معبر عنها في صورة ملفوظات، مثلما هو الحال في التعبيرات اليومية الناقصة (...) وثانيا، إما لأن الاطرادات المدلى بها صراحة تفتقر إلى الاثبات التجريبي، إذ باستثناء الاقتصاد والديمغرافيا، فإن التاريخ [ومعه العلوم الاجتماعية الأخرى] يكتفي بفرضيات كلية بصورة تقريبية(...) وثالثا إما لأن هذه التعميمات المدلى بها صراحة هي قوانين ــ كاذبة (Pseudo-Lois)، مستعارة إما من الحكمة الشعبية و إما من السيكولوجيا العامية ... وعليه يجب الفصل التام،

---

* نسبة إلى "هامبل" ، ويندرج ضمن ما يسمى في اللغة الفرنسية بـ : (Modèle nomologique) ، وهو النموذج "المعني بتشييد مبادئ عامة وقوانين في الحقل الإبستمولوجي". راجع بخصوص هذا المعنى:
Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, op.cit, p.878

[253] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.204 – 205

وبدون مواربة، بين التفسير أو الشرح الحقيقي وبين التفسير أو الشرح الكاذب(Pseudo-explication)».

يتضح إذن أن نموذج الشرح الذي يدعو إليه "هامبل" يقصي كل إمكانية "للفهم السردي" في مجال البحث التاريخي، وذلك من منطلق تقييد "الحدث" ضمن تعريف منطقي يعزل عنه كل الخصائص التي تجعل منه حدثا تاريخيا بالمعنى الفردي والعرضي اللاتكراري، وهو المعنى الذي لا يمكن فهمه إلا ضمن افتراض الطبيعة السردية للتاريخ، ومن ثم افتراض ارتباطه بزمنية مغايرة لزمنية الحدث بمفهومه الفيزيائي أو الكوسمولوجي. الأمر الذي دفع بأنصار الطرح النومولوجي ـــ بعد هامبل ـــ إلى إدخال نوع من المرونة على هذا النموذج حتى يستجيب لواقع المعرفة التاريخية. تتمثل هذه المرونة في التأكيد أكثر على ما أسماه "هامبل" "بمشروع أو خطاطة التفسير" (Esquisse d'explication)، وهي الخطاطة التي تم بموجبها "إضعاف النموذج النومولوجي" دون الخروج من دائرة الشرح أو التفسير. هذا الإضعاف من شأنه أن يضفي على فكرة "الانتظام" أو "الاطراد" قابلية التشكل المرن، بحيث يمكن قبول تنوع "مستويات اللادقة"، وذلك بسبب الاعتراف بقدر من "اللاتجانس" في صميم الحادثة التاريخية، بخلاف الظاهرة الفيزيائية. فالاعتراف بمثل هذا اللاتجانس يتوافق تماما مع قارئ يتلقى النصوص التاريخية بفكر متحرر من أحادية نموذج رتيب ونظامي في التفسير، ومن ثم "يحمل فكره بتشكيلة واسعة جدا من الانتظارات"[254] .

على هذا الأساس يرى "ريكور" أن التشبث بالنموذج الهامبلي في صورته الأرثوذكسية، يحد من "انتظارات القارئ أو المتلقي" للعمل التاريخي، وذلك لتعلق هذا النموذج ببنية التفسير لا بوظيفته، خاصة إذا ما فهمنا الوظيفة هنا بمعنى "التوافق بين نمط معين من الأجوبة وبين نمط معين من الأسئلة. فالسؤال " **لماذا**"

[254] Ibid., p.208

هو الذي يفتح تشكيلة الأجوبة المقبولة عن طريق الصيغة "**لأن**". وفي هذا الصدد نجد أن النموذج العتيد[النومولوجي] لا يعني إلا بقطعة محدودة من تشكيلة الانتظارات المفتوحة بواسطة السؤال "لماذا"، وتشكيلة الأجوبة المقبولة وفق صيغة "لأن"[255].

إن اللجوء إلى عملية "إضعاف" للنموذج الهامبلي من داخله من قبل أتباع "هامبل" أنفسهم، لا يعني أنهم يقبلون بإذابته في الاستعمالات الأكثر تنوعا للسؤال المطروح بصيغة "لماذا" من جهة، وللجواب المقبول بصيغة "لأن"، بقدر ما يعني " رد الأشكال الضعيفة إلى الشكل "القوي" للنموذج، وأن توكل للأشكال الضعيفة مهمة الدنو من النموذج عن طريق المقاربة" [256] ، ومن ثم مراعاة الحدود التي قد تنتهي عندها مشروعية هذا النموذج في الشرح .

---

255 Ibid., p.209

256 Ibidem

2. حدود نموذج الشرح التاريخي:

لقد كان من أسباب مراجعة النموذج الهامبلي في مجال التفسير التاريخي هو التراجع الحاصل في مجال "الموضوعية الفيزيائية" ذاتها، حيث بدأت الابستمولوجيا المعاصرة تتخذ مسافة بشأن موضوعية الظواهر الجزيئية، والتي أبانت عن تدخل إجراءات الباحث ذاته في تشكيل وبناء هذه الظواهر إلى حد بعيد، الأمر الذي فرض اتخاذ مسافة مماثلة، بل ربما أشد، فيما يتعلق بمسألة "الموضوعية التاريخية"، وذلك بالنظر إلى مجموعة من العوائق، يعرضها "ريكور"، حسب أهميتها، في ثلاثة: الانتقائية، وعائق ترتيب الأسباب حسب الأهمية، وعائق الأمثلة المضادة في التاريخ.

أ/ الانتقائية في التاريخ:

في سياق النقاش الإبستمولوجي الدائر حول الموضوعية العلمية، طرحت مسألة "موضوعية التاريخ" كمسالة جوهرية، تتحدد على أساسها مفهوم العلمية في جميع العلوم الإنسانية من حيث هي علوم تاريخية بالدرجة الأولى. وبالنظر لاستحكام عنصر "الانتقائية" في عمل المؤرخين، بدا من غير الممكن الالتزام بالطرح الصارم لمفهوم الموضوعية في التاريخ، الأمر الذي سيسمح بتقدير ضرب من الموضوعية، إن وجد، فهو لا يقارن بموضوعية العلم التجريبي. ويعد "ريمون آرون" أحد أبرز المفكرين الفرنسيين الذين يشيد ببراعتهم "ريكور" في تناول هذه الإشكالية، حيث قدم محاولة جريئة في الفصل بين مستويين من الموضوعية: موضوعية فيزيائية، يكون فيها الموضوع مستقلا تماما عن الفيزيائي، مما يستدعي ضربا من الحياد، وموضوعية تاريخية، يكون فيها الموضوع تابعا للمؤرخ ذاته ومن ثم وجود علاقة انتماء ومشاركة. إلا أن هذا في نظر "آرون" لا يلغي الموضوعية بقدر ما يقر بوجودها بشكل يلائم الموضوع التاريخي، وفي هذا الصدد يقول "بول ريكور" ــ مقتفيا أثر "آرون" ــ "إن

المؤرخ ينتمي إلى حقل موضوعاته الخاصة بطريقة مختلفة عن الطريقة التي ينتمي بها الفيزيائي إلى عالم الفيزياء"[257] .

إن "الانتقائية" في التاريخ تمليها موضوعات التاريخ ذاتها، من حيث هي موضوعات تستجيب لإرادة المؤرخ في اللقاء بها والتواصل معها أكثر من مجرد تفسيرها، إذ في تفسيرها على غرار العلم الموضوعي التجريبي، يساهم في عزلها عن ذاته وبالتالي نكران أهميتها وسبب وجودها كحوادث تاريخية.

ب/ عائق ترتيب الأسباب حسب الأهمية:

يتابع "ريكور" عملية إضعاف النموذج النومولوجي (أو نموذج الشرح الهامبلي) إلى نهايته حيث يصير من الضروري الوقوف عند لحظة الانبناء الأولى التي يلتقي عندها هذا النموذج مع نموذج "الفهم" التاريخي. من أجل هذا يتخذ "ريكور" من مقال "شارل فرانكل" المعنون "الشرح والتأويل في التاريخ" [258] إطارا مرجعيا لتأكيد هذه اللحظة الأساسية في اتجاه عقد اللقاء بين نموذج الشرح وبين نموذج الفهم في التاريخ. هذا بالرغم من أن "فرانكل" ، كما يلاحظ "ريكور"، لا يمنح للحدث التاريخي أي امتياز عن الحدث الفيزيائي، اللهم إلا "فيما يقترحه المؤرخ كمجرد تسجيل للحوادث الفردية التي وقعت مرة، ومرة واحدة فقط" [259] . غير أن حسنة إضعاف النموذج النومولوجي، كما يتضح من خلال مقال "فرانكل" هذا، تتمثل، حسب "ريكور"، في تعبيد الطريق باتجاه التأويل منظورا إليه بمعنى مجاور لإشكالية "الفهم" الألمانية (verstehen) ، ومن ثم منحها المشروعية و قبولها كلحظة أساسية في المعرفة التاريخية.

---

[257] Ibid., p.211

[258] Ch. Frankel, « Explanation and interpretation in History », philosophie of science, article repris in Patrick Gardiner, Theories of History, New York, The Free Press, 1959.

[259] Cité in Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.207

إن إقرار "فرانكل" بلحظة التأويل في المعرفة التاريخية، توحي بوجود قصدية تاريخية تتجاوز مجرد العمل التسجيلي للحوادث التاريخية، كون التأويل هو لحظة يجد فيها المؤرخ نفسه قادرا على الإسهام في منح المعنى والقيمة للحوادث، ولا يكتفي فقط بوصف الارتباطات السببية بينها كما هو الحال في لحظة الشرح أو التفسير، الأمر الذي ينم عن حدود نموذج الشرح الهامبلي، بل وعن ضعفه الداخلي، وهو ما جعله قابلا لإعادة تشكيله وفق مقتضيات الواقع الفعلي لدراسات التاريخية. غير أن إعادة التشكيل هاته، فيما يقول "ريكور"، "لا تمس نموذج الشرح في مثله الإبستمولوجي الأعلى" [260] ألا وهو العلم الطبيعي أو التجريبي عموما.

ج/ عائق الأمثلة المضادة في التاريخ:

يقصد بالأمثلة المضادة هنا وجود "حالات استثناء كثيرة" من شأنها أن تضيق من فعل انطباق التعميمات التي يدعيها المؤرخ ، وذلك بسبب ما يضيفه من شروط مقيدة كلما صادف استثناءات داخل الإطار التفسيري العام للحوادث، حيث تأتي هذه الشروط كاستجابة لتحد منهجي هو سد الثغرات ورفع العجز الناجم عن محدودية الشرح أو التفسير، وهو الأمر الذي يدفع بالمؤرخ أحيانا كثيرة إلى استلهام قواعد الحكمة الشعبية ومعارف الحس المشترك، حتى يتمكن من تعويض العجز المنهجي الناجم عن محدودية نموذج الشرح. وعليه ينحل التاريخ بشكل ما إلى نوع من "القص" أو "الحكي"، ومن ثم الالتقاء مع خطاب السرد. يقول "ريكور" في صدد تأكيد هذا المعنى: "إذا ما كتب التاريخ ضمن اللغة العادية، وإذا ما لم ينتظر القارئ لغة علمية متخصصة، فإن هذا يعني أن نجاح الشرح [أو نموذج التفسير] لا يقاس بصرامة النظرية بقدر ما يقاس بحساب "المصالح الفعلية" الذي يقدمه. إن التفسيرات السببية، بل وحتى تلك التفسيرات

---

[260] Ibid., p.212

الخاصة بالحس المشترك، تحاذي هنا قواعد الحكمة ... إننا لسنا بعيدين كثيرا عن نظرية سردية، [لأننا ببساطة] ننتظر من المؤرخ أن يروي جيدا قصة وينفث فيها الحياة"[261] .

لعل هذا ما جعل "شارل فرانكل"، حسب "ريكور"، يؤكد تمفصل الشرح و التأويل في ميدان تفسيري واحد، مع الاحتفاظ بالتفسيرات الجزئية الدقيقة كأساس لكل عملية تأويلية، على غرار محاذاة فكرة السبب لفكرة القيمة فيما يتعلق بتفسير الحدث، وهي محاذاة لها ما يبررها من الناحية الإبستمولوجية، حيث يتعادل "السبب الرئيس" مع "السبب المهم"، ومن ثم يقترن البحث عن الأسباب في التاريخ بسلم القيم الخاص بالمؤرخ، وعلى هذا النحو ترجع عملية ترتيب الأسباب وفق أهميتها إلى "الدلالة" (Signification) التي يمنحها المؤرخ ضمنيا للحدث من حيث هي دلالة تكشف عن "قصدية" أو "غرضية"، سواء مضمرة أو معلنة، ترتبط "بالنتائج النهائية"ــ حسب عبارة "فرانكل" ــ "والتي يتفق بعضها مع متغيرات الموقف الحاضر الذي تستطيع التأثير فيه"[262] .

يقرأ "ريكور" هذا التوجه الذي يجمع بين "القيمة والمعنى" أو بين "السبب والأهمية" ضمن خط تواصلي يربط بين "ماركس" و"فرانكل" ، حيث يبرز قرابة بينهما في التعامل مع معادلة السبب والأهمية، ذلك أنه "ربط بين ما قام به "ماركس" حينما اعتبر ظهور البروليتارية الصناعية سببا رئيسا، وبين كون "ماركس" ذاته صاحب القضية التي يدافع عنها"[263] . لكن ماذا يعني هذا بالتحديد؟

هذا يعني أن التأويلات المختلفة للوقائع الواحدة قد تحملنا على التفكير في إعادة كتابة التاريخ بصورة تتسع لجميع "الانتظارات"، ومن ثم اعتبار التاريخ أفقا

---

[261] Ibid., p.213

[262] Ibid., p.215

[263] Ibidem

يسمح بتواصل جميع الرؤى والتأويلات الناجمة عن تفاوت مقدرات التلقي (Capacités d'accueil) داخل كل تجربة تأويلية للنص التاريخي. فنحن بهذه الكيفية، كما يقول "ريكور"، "لا نعيد كتابة نفس التاريخ ، بل نعيد كتابة تاريخ آخر"[264] .

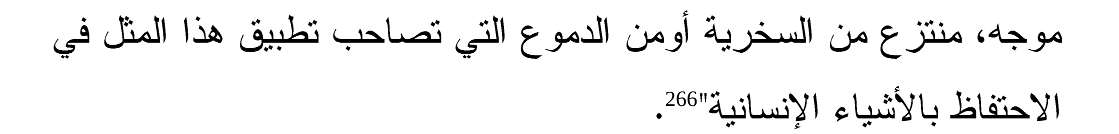
لكن علينا أن نتساءل فيما إذا كان من الممكن أن تكون كل هذه التأويلات مشروعة، وإلى أي مدى يمكن قبولها دون تحفظ؟

لا شك أن "ريكور" يدرك خطورة الانسياق إلى ضرب من الحلول التلفيقية السهلة التي كثيرا ما ارتبطت بادعاءات النزعة النسباوية (Relativisme)، والتي حذر منها "ريكور" بشكل مبكر، لذلك فهو يقبل بتعدد التأويلات والرؤى للتاريخ ولكن تحت تحفظ أساسي هو: ضرورة التحكيم النقدي المناسب لكل تأويل، فهو يقول:" إن التاريخ ليس محكوما عليه أبدا أن يبقى حقل معركة بين وجهات نظر غير قابلة للتوفيق، بل يوجد مكان "لتعددية نقدية" (Pluralisme critique) ، حيث إذا ما قبل التاريخ أكثر من وجهة نظر، فإنه لا يقبلها جميعا على أنها مشروعة بصورة متساوية"[265] . فتدخل هذه التعددية في النقد من شأنه أن يوقف كل تعاطف مع النزعة العدمية، تماما مثلما يقول "فرانكل" في أحد أهم نصوصه حسب تعليق "ريكور": "إذا كانت الترسيمة المقترحة للتاريخ مرتبطة كما ينبغي بالوقائع وبالمناسبات المحدودة والإمكانات المفتوحة بواسطة الظروف، وإذا لم يكن المؤرخ من ناحية أخرى متعصبا ومحدود الأفق، ولكن واسع الصدر وكريم، فإن تاريخا مستنيرا بفكرة واضحة ومحترزة لما يمكن أن تكون عليه الحياة الإنسانية، لهو تاريخ مفضل عموما عن كل تاريخ مأزقي، بدون التزام ومجرد من كل مثل

---

264 Ibidem

265 Ibidem


موجه، منتزع من السخرية أومن الدموع التي تصاحب تطبيق هذا المثل في الاحتفاظ بالأشياء الإنسانية"[266].

[266] Cité en marge in : Ricoeur, Temps et récit, t1, op.cit, p.216

الفصل الرابع

من أزمة الشرح التاريخي إلى فعالية السرد التخييلي

المبحث الأول:
أزمة نموذج الشرح وإمكان الفهم السردي للتاريخ

المبحث الثاني:
"بول ريكور" والتواصل التاريخي/ السردي

المبحث الول:

أزمة نموذج الشرح وإمكان "الفهم السردي" للتاريخ

تمهيد:

لقد قادت محاولات "إضعاف" النموذج النومولوجي للتفسير التاريخي من داخل النموذج نفسه إلى إعادة النظر في مفهوم الحدث التاريخي، ومن ثم في إعادة تقييم المكانة السردية للتاريخ على ضوء الفارق الحاصل بين معنى التفسير التاريخي الذي بدا غير قادر على الإيفاء بمتطلبات النموذج النومولوجي، وبين معنى الفهم السردي الذي صار يغتني بمصادر أخرى للمعقولية، من شأنها أن تطرحه كبديل لنموذج الشرح في مجال البحث التاريخي. ولعل هذا ما يفسر ظهور الحاجة إلى الدفاع عن السرد والفهم السردي مقابل نماذج الشرح التاريخي كما تبدت في كتابة التاريخ الفرنسية من جهة، وفي نقاشات الوضعية المنطقية من جهة ثانية، الأمر الذي أدى إلى بروز ما يسمى بالطروحات السردية الخالصة (Thèses narrativistes) في العالم الناطق بالإنغليزية . يظهر ذلك على مستوى البدائل التفسيرية للتاريخ الناجمة عن أزمة النموذج النومولوجي.

1. "بول ريكور" وتعدد نماذج الشرح التاريخي:

يستدعي "ريكور" في هذا الصدد كتاب "وليام دراي": "القوانين والتفسير في التاريخ"[267]، حيث يرى أن "وليام دراي" يركز على نقطة هامة وهي أنه "من النادر أن نصادف خيطا منطقيا يسمح بالتأليف بين جميع التفسيرات التاريخية باعتبارها تاريخية، وذلك لأن ما نصادفه من تفسيرات ضمن مؤلفات التاريخ تشكل منطقيا أرضية لامتجانسة" [268] . إن هذا الاعتراف بوجود عدم تجانس منطقي للتفسيرات التاريخية، هو ــ في نظر "ريكور" ــ الذي شق الطريق لإعادة

---

[267] W. Dray, Laws and explanation in History, Oxford University Press, 1957

[268] Ibid., p.80.(cité in Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.218)

الاعتبار "للفهم السردي"، وتوضيحا لهذا الأمر يعرض "ريكور" تحليله لثلاثة مفاهيم أساسية كان قد تنبه إليها "وليام دراي" في كتابه السالف الذكر، ومن ثم اختار الاشتغال عليها كجبهات تصدي ضد أحادية التفسير النومولوجي وهي:

ــ الفصل بين معنى التفسير ومعنى القانون

ــ التحليل السببي

ــ التفسير بواسطة العلل (Rational explanation)

أولا: الفصل بين معنى التفسير ومعنى القانون:

على الجبهة الأولى يكشف "وليام دراي" عن نوع من الربط التعسفي بين فكرة التفسير وبين فكرة القانون، وذلك بدليل "الترجيحات" و"الترددات" التي طبعت محاولات "إضعاف" النموذج النومولوجي وإخضاعه لسلم تنازلي في درجات الدقة والصرامة بدل وضعه موضع تساؤل أو شك. هذه "الترجيحات" هي بمثابة عرض من أعراض الوهن المنطقي (Deficience logique) للنموذج ذاته"[269] ، وعليه لا تكون شروط هذا النموذج كافية لتفسير حدث تاريخي ما، إذ التفسير المزعوم وفق هذا النموذج لا يمكن أن ينطوي على قدرة تنبؤية دقيقة، وذلك حتى على مستوى الحدث الفيزيائي ذاته، فما بالك بالحدث التاريخي. ولتأكيد هذا العجز في التفسير النومولوجي يقدم "وليام دراي" مثالا عن تفسير حدث تعطل محرك ميكانيكي قائلا: " لكي نعزو السبب إلى انفلات الزيت، لا يكفي أن نعر القوانين الفيزيائية العديدة المتفق عليها، بل يجب أيضا الأخذ بعين الاعتبار سلسلة متتالية من الحوادث بين لحظة انفلات الزيت وبين لحظة تعطل المحرك، ونحن لا نقصد بهذه المتتالية الانسياق وراء أية نقيضة فلسفية متعلقة بقابلية القسمة اللانهائية للزمان والمكان، بل إننا نقصد ضرورة الوقوف عند حدود التعرف على حوادث من الدرجة الدنيا [في سلسلة التتالي] ثم وضعها ضمن سلسلة لا تقبل القسمة على

---

[269] Ibid., p.219

حوادث دنيا أخرى غيرها. فهذه الإحالة إلى سلسلة الحوادث المكونة لتاريخ ما حدث بين انفلات الزيت وبين حدث تعطل المحرك هي التي تفسر التعطل"[270] .

إن "دراي" يقدم لنا هذا المثال حتى يبين لنا أن الأمر نفسه يقع على صعيد التفسير التاريخي، إذ أن قابلية تقسيم الزمن تتوقف عند انتهاء التحليل الأكثر تفصيلا. وبالمقابل يرى أيضا أن التفسير بواسطة القوانين ليس شرطا ضروريا مطلقا في مجال التاريخ، و لتأكيد ذلك يقدم لنا "ريكور" مثالا توضيحيا عن تفسير يمكن أن يقدمه المؤرخ ، كأن تكون الحادثة مثلا هي تحديدا: "وفاة "لويس XIV" بدون شعبية" والتي تفسر بانتهاجه لسياسة مضرة بالمصالح الوطنية لفرنسا. يقول "ريكور": "لنتخيل حوارا بين هذا المؤرخ وبين عالم منطقي من مدرسة "هامبل"، فكيف سيقنع المنطقي نظيره المؤرخ أن القوانين مطلوبة للوصول إلى التفسير السابق؟ سيقول المنطقي للمؤرخ أن تفسيرك صحيح بسبب قانون ضمني ، مثل "أن الحكومات التي تتبع سياسة مضرة بمصالح رعاياها تفقد شعبيتها". لكن المؤرخ سيعترض لأنه لا يقصد أية سياسة كانت، بل يقصد سياسة بعينها هي: سياسة "لويس XIV" . فثمة سيحاول المنطقي أن يسد الفجوة بين القانون وتفسير المؤرخ بأن يجعل القانون أكثر دقة من خلال سلسلة من الإضافات ، مثل أن الحكوملت التي تلزم دولها بحروب خارجية والتي تضطهد الأقليات الدينية والتي تؤوي الطفيليين في بلاطها تفقد شعبيتها. مع ذلك يمكن إضافة المزيد من التدقيقات: فشل إجراءات سياسية معينة، تحمل الملك مسؤوليته الشخصية عنها...عندها سيتوجب على المنطقي القبول بأن التفسير يحتاج إلى تخصيصات لانهاية لها حتى يكتمل، مادام يتعذر إثبات أن الحالة التي غطاها المؤرخ هي الوحيدة التي يشملها القانون. هناك قانون واحد فقط ملزم للمؤرخ: أية حكومة

---

[270] Cité in : Ricoeur, Temps et récit, op.cit, p.219-220

تتخذ نفس الإجراءات في ظروف لويس الرابع عشر نفسها تماما، ستفقد شعبيتها"[271].

لكن "ريكور" يلاحظ ـــ دائما في سياق رؤية "دراي" ـــ أن هذا القانون ليس في الواقع قانونا شاملا، بل هو بمثابة "إعادة صياغة، تحت قناع قانون تجريبي، لطريقة الاستدلال التي انتهجها المؤرخ "[272] .

يستخلص "ريكور" نتيجتين ـــ ستكونان حاسمتين بالنسبة لإشكالية الفهم والتفسير على صعيد السرد التاريخي ـــ الأولى تتعلق بمفهوم الحدث، لأن رفض نموذج التفسير بواسطة القانون الشامل في التاريخ، يبدو أنه يتضمن عودة تصور الحدث كشيء "فريد" (Unique)، وأن معنى "الفرادة" (Unicié) في عرف المؤرخ بعيد عن المعنى الميتافيزيقي الذي يطابق بين ما هو "فريد" وبين ما هو جوهري أو "كنهي" (Substantiel) .

إن "الفريد" لدى المؤرخين يعني تحديدا "عدم وجود شيء يطابق موضوع بحثهم تماما"، وأن هذا لا يمنع المؤرخين من استعمال حدود كلية من قبيل: ثورة أو غزو... إلخ"[273] . غير أن المؤرخ لا يقصد بهذه الحدود الكلية صياغة قوانين عامة، إذ هو لا يهتم بتفسير الحوادث من حيث اندراجها ضمن قانون كلي، بل من حيث اندراجها ضمن فئات (Classes)، بالرغم من قابليتها للتصنيف النوعي، تظل تحتفظ بطابعها الاختلافي (différentiel)، الأمر الذي يجعل من هذه الحدود الكلية مجرد "حدود تصنيفية" (Termes classificatoires)، فتفسير الثورة الفرنسية لا يهم المؤرخ من حيث أنها ثورة، بل من حيث أنها ترسم مسارا مختلفا عن أية ثورة أخرى تدخل في ذات التصنيف أو ذات الفئة (أي فئة الثورات). وعلى هذا

[271] Ibid., p.220-221

[272] Ibid., p.222

[273] Ibidem

الأساس يصير من الممتنع منطقيا الحديث عن تاريخ الثورة على مساق الإطلاق، بل فقط على ثورة فرنسية أو جزائرية أو ثقافية أو اجتماعية ...إلخ. فالحد التصنيفي إذن يختلف عن القانون، من حيث أن الحد التصنيفي يفصح عن "الاختلاف"، بينما القانون يقوم على فكرة التماثل.

أما النتيجة الثانية التي يستخلصها "ريكور"، فهي تتعلق بمصير هذه الاختلافات داخل نموذج تفسيره الخاص، حيث يصير على عاتق المؤرخ تحمل مهمة "الدفاع" عن نتائجه وخلاصاته ضد خصم مفترض، هو الآخر له ما يبرر مشروعية رفض هذه الخلاصات، الأمر الذي يضطر المؤرخ ــ من منطلق إيمانه بأن قدرته على التفسير مرتبطة بقدرته على الدفاع عن اختياراته ــ إلى اتخاذ مبادرة "الحكم" (L'initiative du jugement)، أي القيام بنوع من الموازنة واتخاذ القرار، تماما مثلما يفعل القاضي بشأن إصدار الحكم. فالمؤرخ ليس مجرد راو، بل يدعي أيضا قول الحقيقة، مما يفرض عليه الاستناد إلى "ضمانات"، لا تكون بأي حال من الأحوال مستنبطة على الطريقة الرياضية، بل على المؤرخ في هذه الحالة "أن يتبع منطق الاختيار العملي* (La logique du choix pratique) بدلا من الاستنباط الرياضي. ففي هذا التمرن على الحكم يستدعى المؤرخ إمكانية أخرى للتفسير، مغايرة للتفسير بواسطة القوانين، يضمنها التفسير السببي "[274] .

---

* يبدو أن منطق الاختيار العملي يفرض وضعا إبستمولوجيا مختلفا عن منطق التفسير بواسطة القوانين، وذلك بالنظر إلى ما يفرضه علينا من اعتبارات، يمكن أن نوجز بعضها فيما يلي:

ــ ارتباط الاختيار العملي بسلم قيمي يحد فيه "السبب" على ضوء "الأهمية" التي يحتلها مقارنة باختيارات ممكنة أخرى. ومن هنا فالمؤرخ يتجه إلى تفسير الحدث بإرادته، حيث يبادر بالحكم على تسلسل الحوادث من خلال القيمة التي يوليها للأسباب، وبالتالي عدم إمكانية الفصل بين المعنى والقيمة.

ــ الاعتماد على مبدأ الاختيار العملي يحيل بالضرورة على الطابع التعددي للتفسيرات، ومن ثم طرح مسألة المشروعية أو معيار صلاحية "التفسير التاريخي".

[274] Ibid., p.223

ثانيا: التحليل السببي:

يظهر هذا النوع من التحليل خاصة على مستوى اللغة التاريخية، حيث يتم استخدام مفهوم السبب بصورة ضمنية، كما هو الحال في العبارات التالية: "ينتج عن ذلك، يقود إلى، يؤدي إلى ... وفي الحالة العكسية تستخدم كلمات مثل: "يمنع، يحول دون كذا، يصد ...إلخ". فلفظ "السبب" هو من الألفاظ المتعددة المعاني (Polysémiques)، وهو في مجال التاريخ لا يندرج ضمن المفهوم العام للقانون السببي، بل يندرج تحديدا ضمن مفهوم "الارتباطات السببية المفردة" التي لا تستمد قوتها التفسيرية من القانون، ولهذا فإن "وليام دراي"، هو في رأي "ريكور"، يحارب ضد جبهتين: "ضد أولائك الذين يربطون مصير فكرة السبب بمصير فكرة القانون، وضد أولائك الذين يريدون إقصاء كل تفسير من حقل الإسطوغرافيا"[275] .

يتوقف التحليل السببي على فعل "الانتقاء"، لأن المؤرخ، عندما يواجه بالسؤال "لماذا" فإنه يضطر لانتقاء عناصر الإجابة باللجوء إلى مترشحين قادرين على الاضطلاع بدور الأسباب. فالجواب عن سؤال "السبب" هو بمثابة "عزو سببي مفرد"، يتضح عبره ارتباط ما بين الفعل والفاعل، "فالتحليل السببي [بهذا المعنى] انتقائي أساسا، يستهدف التحقق من أهلية هذا المترشح أو ذاك للاضطلاع بوظيفة السبب"[276] ، فهذا التحليل هو أشبه بمسابقة تدور حول نوعين من الاختبار : الاختبار البراغماتي والاختبار الاستقرائي. فمن الناحية البراغماتية تبدو الاستجابة لمفهوم السبب باعتبار ما كان كامنا في قدرتنا، أي في حالة وجود بالقوة، وعليه يأخذ بالحسبان ما كان يجب القيام به، كأن يدرس المؤرخ الأسباب الكامنة التي كان يجب أن يتخذها "بسمارك" مثلا في حربه... غير أن "ريكور"

[275] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.225

[276] Ibidem

يعتبر هذا النوع من التحليل السببي "يظل ناقصا على اعتبار أنه بمثابة تحقيق مفتوح أبدا"[277] . أما من الناحية الاستقرائية فإنه اختبار "يسعى من خلاله المؤرخ إلى الكشف عن الصيغ السببية من نوع "إذا كان س فإن ع" دون الأمل في أن ترقى هذه الصيغة إلى مستوى العلاقة الرياضية "إذا وفقط إذا". فمقصود المؤرخ من الصيغة السببية "إذا كان س فإن ع" هو إمكان الحكم على استحالة وقوع الحدث "ع" إذا لم يكن "س" قد حدث، أو كان على "ع" أن يحدث بكيفية مختلفة"[278]. إلا أن هذه الطريقة تظل بدورها ناقصة ما دام المؤرخ يرتب الأسباب وفق معايير معينة في الانتقاء، حيث "لا تظهر لنا معقولية قرار فاعل تاريخي ما إلا بدلالة الظروف ونظام القيم وسيكولوجيا الفاعل" [279]، ومن ثم فالتفسير التاريخي بهذا المعنى لا يتم وفق إجراء استنباطي ما، أو عقلانية ما للفعل، بل وفق إجراء فهمي أقرب لما يصفه "ريمون آرون" قائلا بأنه :"نظرية للمعقولية المحايثة للفعل الإنساني المصاحبة في ذات الوقت لضرب من التصنيف الخاص بتعدد أشكال المعقولية"[280] .

يتضح إذن أنه من غير الممكن رفض "السببية" من مجال التاريخ، ما دام المهم أننا لا نطابق بينها وبين مفهوم القانون السببي، ولعل هذا ما جعل "وليام دراي" يستبدل مفهوم القانون السببي، كمفهوم صارم، بمفهوم للسببية أكثر مرونة هو "التحليل السببي المفرد" (Analyse causale singulière) ، وهو مفهوم كان قد أشار إليه "ريمون آرون" (R.Aron) تحت تأثير "ماكس فيبر" بمصطلح "العزو السببي المفرد" (Imputation causale singulière) ، حين يجعل "بحث المؤرخ أشبه

277 Ibid., p.226
278 Ibidem
279 Cf. R. Aron, Leçons sur l’histoire, Editions de Fallois, 1989, p.521
280 Ibidem

ببحث القاضي منه ببحث العالم" [281] ، إذ الحاصل لدى كل من المؤرخ والقاضي هو البحث عن الفاعل الذي يعزى إليه الفعل، في لحظة معينة وفي ظروف فريدة، "ومهما بدا المؤرخ يستخدم تعميمات ، فإنما يظل يستهدف الخاص أو المفرد"[282].

يحتفظ "ريكور" بهذا المفهوم الخاص للسببية التاريخية الموضوع تحت عبارة "العزو السببي المفرد"* داخل مشروعه المتعلق بإيصال التفسير التاريخي بالفهم السردي، خاصة وأن "وليام دراي" لم يتعرض لهذه المسالة إلا عرضا. يقول "بول ريكور" بهذا الصدد: "إن العزو السببي المفرد بإمكانه أن يكون الحلقة بين مستويات التفسير من جهة، وأن يكون مؤسسا على قاعدة سردية من جهة ثانية"[283] .

ثالثا: التفسير بواسطة العلل المعقولة: (Explication par des raisons)

هو التفسير الذي يستهدف البحث عن البواعث العقلية التي تحرك وعي الفاعل بحيث تضفي طابع المعقولية على الفعل، لذلك يسميها "وليام دراي"

---

[281] Cf. R.Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Editions Gallimard, 1948, p.330

* لقد رأى "بول ريكور" في فكرة "العزو السببي المفرد" التي طورها "ماكس فيبر" و"ريمون آرون"، "الرابط الإبستمولوجي المنشود بين المستوى التفسيري الذي تبناه التاريخ الحديث وبين السرد البسيط" ... كما يأتي اهتمامه بهذه الفكرة "لمدى فعاليتها التي لا تغطي الأحداث القصيرة المدى وحسب، مثلما قد يستخلص المرء من الحالة التي طبقها بروديل فيها على تاريخ فعلي، بل تغطي أيضا متوالية طويلة من الأحداث: فمن خلال تفسير سببي مفرد قد يكتشف المرء داعيا لتكوين الرأسمالية الوليدة في بعض جوانب حركة الإصلاح الديني، ولا سيما الجانب الأخلاقي" [كما هو الحال في عمل "ماكس فيبر": "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية]. أنظر: بول ريكور، ديفيد كار، تشارلز تايلور: "ريكور والسرد" (ندوة) ، في بول ريكور وآخرون، الزمان والوجود والسرد، مصدر سابق، ص 241، 242.

[282] Ibid, p.331

[283] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.228-229

"معقولية الفعل"[284] (The rational of action) ، أي البحث عن ضرب من التفسير العقلاني للفعل، حيث لا ينظر إلى الفعل على أنه "حالة معزولة" عن مجمل التأثيرات الذاتية، بل ينظر إليه على أنه "فعل قصدي"، ومن ثم فتفسيره يتطلب "حسبان" جميع الاعتبارات التي ساهمت في إقناع الفاعل بالقيام بالفعل على نحو معين. ولكن السؤال الذي يطرح هو: هل معنى ذلك أننا نقع ضحية إسقاطاتنا عبر هذا النوع من التفسير؟

إن "وليام دراي"، فيما يرى "ريكور"، يسعى لتجاوز هذه الذاتية عن طريق إضفاء "المعقولية المنطقية" على هذا التفسير، حتى يحدث نوعا من الاتزان المنطقي يمكنه من "اتخاذ مسافة بصدد "الفهم" بواسطة التعاطف أو الإسقاط، وفي نفس الوقت حتى ينأى بتفسيره عن النقد الهامبلي" [285] . تتمثل هذه المعقولية المنطقية، بنظر "وليام دراي"، في القول بتناسب أو توافق فعل ما مع حساب ما"[286]، ولكي يصير هذا التوزان المنطقي ممكنا، يرى "دراي"، "ضرورة الاستعانة بالاستقراء في إعادة بناء الحجج المادية التي تسمح بتقدير المشكلة كما نظر إليها الفاعل. إن عملا وثائقيا لهو وحده كفيل بإعادة البناء هذه"[287] .

---

284 Ibid., p.231

285 Ibid., p.231

286 Ibidem

287 Ibidem

2. "بول ريكور" ومقاربات النموذج السردي:

إن هذا النوع من التفسير (أي التفسير السابق) سيسمح "لريكور" بإمكانية وصل نظرية التاريخ بنظرية السرد، بالرغم من أن "دراي" لا ينتبه إلى ذلك بسبب اهتمامه الحصري بمناقشة أطروحات النموذج النومولوجي وبقاءه ضمن نموذج التفسير بواسطة العلل. إلا أن متابعة "ريكور" لعمل "دراي" إلى نهايته، مكنته من إدراك الخيط الذي يربط نظرية التاريخ بنظرية السرد، خاصة من خلال التوضيحات التي يسوقها "ريكور" للتدليل على المشروعية الفلسفية لهذا الارتباط، كما هو الأمر بالنسبة لتذكيرنا "بالتمييز الأرسطي بين العلاقة السببية المطردة والتي عبر عنها بمقولة "الواحد بسبب الآخر" وبين مجرد التساوق المعبر عنه بمقولة "الواحد بعد الآخر"، وبعلاقة هذا التمييز بإشارة "وليام دراي" الذكية حول تعددية معنى أداة التفسير "لأن" (Parce que)"[288] ، ومن ثم عدم إمكانية اختزالها في نموذج تفسيري واحد.

يخلص "ريكور" من هذه المقارنة إلى بيان "الصعوبة الكبرى" في إمكانية ربط نظرية التاريخ بنظرية الفعل انطلاقا من النموذج التفسيري الذي اقترحه "وليام دراي"، خاصة عندما يتعلق الأمر بمعقولية الفعل المنسوب إلى "كيانات لا شخصية" على غرار الكيانات التي دافعت عنها مدرسة الحوليات الفرنسية.
"فمسألة العلاقة بين نموذج التفسير بواسطة العلل وبين التصور الإسطوغرافي الفرنسي للتاريخ تعد بمثابة "النقطة الحساسة لكل نظرية سردوية (Théorie narrativiste)"[289] ، ويبدو أن "وليام دراي" قد دفع بهذه المسألة إلى واجهة البحث من خلال اقتراحه ثلاثة أجوبة:

---

[288] Ibid., p.232
[289] Ibidem

أولا: عدم إمكانية الإحاطة التامة بجميع العلل المعقولة للفعل، فضلا عن تدخل اللامعقول واللاشعور. بالإضافة إلى استحالة تغطية كل الالتباسات المتصلة بالبحث عن معقولية الحوادث الجماعية، خاصة حين ينظر إلى هذه الحوادث الجماعية، كما يفعل "دراي"، باعتبارها حصيلة تجميع لحوادث فردية، وهو الأمر الذي يجعلها قابلة للتحليل بواسطة ما يسمى بعملية "الحذف" أو "الاختزال" (Ellipse) ، وهي عملية لها ما يبررها من ناحيتين: "من ناحية إمكانية "حساب" الأسباب بواسطة دراسات جد تفصيلية، قادرة على حصر الأفراد المسموح لهم بالتصرف باسم مجموعة أو كيان لاشخصي ما، كأن تكون أمة أو دولة مثلا ... ومن ناحية أخرى تمديد، بواسطة المماثلة، بين تفسير نوعي للفرد وبين المجموعة، وكمثال على ذلك نضال المتزمتين مع النظام المفروض في انغلترا خلال القرن الثامن عشر"[290] .

ثانيا، ما يقترحه "دراي" بأحقية المؤرخين في إضفاء الصفة الشخصية على كيانات لا شخصية، ثم تطبيق تفسير شبه عقلاني عليها باعتبارها تندرج ضمن صف الفاعلين الفوقيين (Super-agents) ، وهكذا يمكن مثلا تفسير هجوم ألمانيا على روسيا عام 1941 باستدعاء علة الخوف الذي تملك ألمانيا جراء توقع غدرها من قبل روسيا.

ثالثا: الصعوبة التي تتعلق بنموذج التفسير العقلاني بصدد ما اصطلح عليه "وايتهيد" "بخلفية التاريخ المنزوعة المعنى" (Senless side of History) ، أي ما يتعلق بالأفعال القابلة للتفسير بواسطة العلل المعقولة وفي ذات الوقت تنتج نتائج غير مقصودة وغير مأمولة، أي نتائج مخالفة لمقاصد الفاعلين، مثل سفر "كريستوف كولومب" ونشر الحضارة الأوربية. وكذلك فيما يتعلق بالظواهر التاريخية المديدة التي تخضع إلى تغيرات بطيئة ولكن واسعة الأثر.

---

[290] Ibid., p.233

بالرغم من عدم ميل "وليام دراي" إلى الاستنجاد بحيلة العقل الكلي على غرار ما فعله "هيغل"، إلا أنه يقترح إجراء بحث تفصيلي حول مساهمة الأفراد والجماعات في الحصيلة النهائية، ومن ثم البحث عن الحسابات التي وجهت مسبقا نشاطاتهم. فلا وجود في الواقع لحساب فوقي (Super-calcul) ، بل كل ما هنالك هو حشد كبير من الحسابات للعمل بها حسب إجراء تقطيعي، أي قطعة **قطعة**"[291] .

وهكذا، إن الانتباه إلى الإجراءات النصية والسردية والنحوية التي يدير بواسطتها التاريخ نظام الحقيقة لديه، يقود إلى "إعادة استملاك" انجازات أعمال كل سلسلة علماء السرد وخاصة الأنجلو ـــ سكسون، والتي شاعت في فرنسا بفضل "ريكور" تحديدا. فتطور الأطروحات السردية تغذت من المنعطف اللساني ومن النقد الذي تلقاه النموذج النومولوجي، ومن الأخذ في الاعتبار السرد كتراكم طبيعي للمعرفة، بواسطة عملية نشر جديدة لموارد المعقولية.

لقد سمح السرديون (Narrativistes) بإظهار كيف أن للسرد قيمة تفسيرية ذاتية (Auto-explicatif)، وذلك بالاستعمال الثابت والمطرد للكلمة أو للرابطة "**لأن**" **(Parce que)**، التي تغطي وتمزج أساسا بين وظيفتين متميزتين وهما: التتابع الزمني و التساوق المنطقي (La consécution et la conséquence) ، وبهذا تم تثبيت الارتباطات الكرونولوجية والمنطقية ، ولكن دون أن تتم عملية أشكلتها. في حين بدا من المناسب تفكيك كلمة السر هذه (أي كلمة "لأن") في استعمالها المشتت، و ذلك هو العمل الذي قام به تيار السردويين. بهذا المعنى بين "وليام دراي" منذ الخمسينات أنه على فكرة "السبب" أن تنفصل عن فكرة "القانون" [292]، حيث دافع عن نظام سببي يمنع اختزاله إلى نظام القوانين، منتقدا بذلك كل الذين يمارسون

---

[291] Ibid., p.234

[292] William H.Dray, Laws and explanation in History, London, Oxford University Press, 1957

هذا الاختزال والذين يستبعدون كل شكل من أشكال التفسير. كما تبنى لاحقا "فون رايت" (G.H.Von Wright) نموذجا مختلطا يقوم أساسا على نمط خاص من التفسير هو "التفسير شبه السببي" [293] (Quasi- causale) باعتباره النموذج الأكثر ملائمة للتاريخ خصوصا، وللعلوم الإنسانية عموما. فالعلاقات السببية، بالنسبة إليه، ترتبط بشكل وثيق بسياقها وبالفعل الذي تتضمنه، ولقد فضل، تحت تأثير أعمال "إليزابيت أونسكومب" (E. Anscombe)، العلاقات المحايثة (Intrinsèques) أو المباطنة لبواعث الفعل والفعل ذاته.

وبناء عليه، يقابل "فون رايت" بين الترابط السببي اللامنطقي، والخارجي الخالص، الذي يتعلق بحالات النظام، وبين الترابط المنطقي المنسحب على "القصود"(Intentions) والذي يحمل الشكل الغائي. إن العلاقة بين هذين المستويين اللامتجانسين من الترابط تندرج ضمن الملامح المشخصة أو التصويرية للسرد (Les traits configurants du récit). يقول "ريكور" بهذا الصدد: "الخيط الواصل، بالنسبة لي، هو الحبكة باعتبارها تركيب للامتجانس"[294] .

من جهته، يكشف "آرتير دونتو" (A. Danto) عن الزمنيات المتنوعة داخل السرد التاريخي ويضع من جديد وهم الفكرة القائلة بأن الماضي كيان ثابت بالقياس إلى نظرة المؤرخ من حيث هي وحدها التي تكون متحركة. إنه على العكس يميز بين ثلاث وضعيات زمانية داخلية في السرد [295] . فمجال "الملفوظ"(L'énoncé) يشكل وحده وضعيتين مختلفين: زمانية الحدث موضوع الوصف، والحدث الذي بواسطته أو بدلالته تمت عملية الوصف. كما يجب إضافة

---

[293] Georg Henrik Von Wright, Explanation and Understanding, Londres, Routledge and Paul Kegan, 1971 .

[294] Paul Ricœur, Temps et récit, tome 1, op.cit, p.202

[295] Arthur C. Danto, Analytical philosophy of History, Cambridge (England) University Press, 1965

مستوى "التلفظ" (L’énonciation) الذي يقع على وضعية زمانية أخرى هي زمانية السارد أو الراوي.

إن النتيجة الإبستمولوجية لمثل هذا التمييز داخل زمانية السرد من شأنها أن تثير مفارقة السببية، حيث يصير بالإمكان القول أن "حدثا لاحقا" قادر على أن يتسبب في ظهور "حدث سابق" في وضعية سببية. من جهة أخرى، إن برهنة "دانتو" تقود إلى اعتبار التفسير والوصف مترادفين، ومن ثم فالتاريخ والسرد وجهتين لقطعة واحدة .

أما البعض، أمثال "هيدن وايت" (Hayden White)، فقد ذهب إلى حد محاولة إنشاء ضرب من "الشعرية الخاصة بالتاريخ" [296] Une poétique de l’histoire، وذلك انطلاقا من المسلمة القائلة بالتماثل الأساسي بين التاريخ والتخييل على مستوى البنية السردية . فالتاريخ هو أولا وآخرا "كتابة"، أي هو في النهاية ضرب من "الاصطناع الأدبي"(Artifice littéraire) . اعتبارا من هذا، فإن "هيدن وايت" يضع عملية الانتقال بين السرد (Récit) و المحاجة (Argumentation) في موضع عملية بناء الحبكة.

يعد "ريكور" إذن أقرب لهذه الأطروحات، فهو يحيي لدى السرديين مكتسبين كبيرين هما ، أولا: إمكان البرهنة على أن "الحكي هو أصلا تفسير... على غرار "الواحد بواسطة الآخر" الذي يحدث الارتباط المنطقي للحبكة حسب أرسطو، ومن ثمة فصاعدا يصير فعل "الحبك" (Mise en intrigue) نقطة الانطلاق الإجبارية لكل مناقشة حول عملية "السرد التاريخي".

[296] Hayden White, Metahistory.The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.

المبحث الثاني:

"بول ريكور" والتواصل التاريخي/السردي

تمهيد:

يبدو أن الاحتفاء بمقولة "السرد" داخل عمارة النص الفلسفي عموما، والنص الفلسفي التاريخي خصوصا، أمر يتنافى مع مستوى المعقولية الذي ادعته الفلسفة لحظة ميلادها كخطاب عقلاني مستقل، حيث حمل هذا الخطاب منذ البداية ما يشبه قرار حظر أو منع بصدد كل استخدام للغة السرد، وكأن كل من يمارس الفهم الفلسفي وفق مقتضياته المفهومية الخاصة به، عليه أولا أن يتخلى عن كل سرد للقصص أو الحكايات. يُستشف ذلك، حسب ما يذكره "هيدغر" [297]، لدى "أفلاطون" في "السوفسطائي" ، ولدى "هيغل" حيث صرح في "علم المنطق" بأن "الفلسفة يجب ألا تكون ضربا من الحكي لما يطرء، وإنما معرفة لما هو حق، وانطلاقا مما هو حق، عليها أيضا أن تفهم ما يظهر في الحكي على أنه محض حدوث عابر"[298]، ثم لدى "هيدغر" حينما يؤكد، متابعا أفلاطون، على ضرورة الفصل بين اعتبار الموجود من الناحية السردية وبين إدراكه في وجوده الحقيقي، حيث يقول : " فلسفيا، أول خطوة يجب قطعها من أجل فهم مشكلة الوجود، هي "ألا نحكي قصة"، أي بمعنى ألا نحدد الموجود من حيث هو موجود بواسطة إعادة وصله بموجود آخر كما لو كان للوجود خاصية موجود ممكن"[299] .

على هذا الأساس بدا من غير البديهي أن ينهض بعض الفلاسفة في زماننا هذا، وعلى رأسهم "بول ريكور"، للدفاع عن حضور "السرد" وإعادة اكتشافه

---

297 M. Heidegger, Etre et Temps, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p.29

298 Hegel, Science de la logique II, trad. P.J. Labrrière/G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p.51

299 M. Heidegger, Etre et Temps, Op.cit, p.29-30

كمشكلة فلسفية . ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل عن الأسباب التي تقف وراء "إعادة اكتشاف" السرد مع فيلسوفنا "بول ريكور"، وذلك بالنظر لكونها أشبه بالسباحة ضد التيار، خاصة بعد دعاوى موت فن الحكي و"نهاية السرديات الكبرى" في تقرير "ليوتار" (Lyotard) عن حالة المعرفة في الوضع ما بعد الحداثي، حيث يلاحظ أن السمة العامة لما بعد الحداثة هي" فقدان الإيمان بخطاب السرديات (...) وأن الوظيفة السردية فقدت مشغلاتها الكبرى"[300] .

---

[300] J.F. Lyotard, La condition poste-moderne. Rapport sur le savoir, Editions de Minuit, Paris, 1979,p.7

1. "بول ريكور" ورهان "عودة السرد":

إن التشخيص المابعد حداثي لوضعية السرد، على غرار تشخيص كل من "ليوتار" و"ولتر بنيامين" (W.Benjamin) [301]، لم يكن ليثني واحدا مثل "بول ريكور" عن عزمه على استعادة التفكير الفلسفي في التاريخ على ضوء السرد، وذلك إيمانا منه أن "لا شيء يجبر التاريخ على أن يكون ملاذا تحتمي بداخله سيادة الوعي المطلقة"[302]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يرفض أن يكون التأمل الفلسفي يتيما "أوبغير تجذر في اللغة التي قد حدثت والتي قد قيل فيها كل شيء على نحو ما" [303] . هذه اللغة المفترضة مسبقا هي التي تمنح "السرد" وجوده ومشروعيته قبل كل تفكر فلسفي أو غيره، وذلك لأن السرد، كما يقول "جوناتان ري" ـــ مؤكدا قناعته بوجهة نظر "بول ريكور"ـــ "هو البنية الأساسية في تجربة الزمن التي ليس لدي ما أقوله عنها حقا" [304]، ومن ثم فإن كل حديث عن التاريخ

---

[301] لقد حلل بعمق "جان غرايش" أطروحة "ولتر بنيامين" حول "موت السرد"، وذلك على اعتبار كون السرد التقليدي في نظره لم يعد اليوم قادرا على مقاومة طغيان موجة "الإعلام" التي كادت تقضي على كل رغبة في الحكي، وذلك بسبب جاهزية الشروحات التي تقدمها وسائل الإعلام يوميا و باستمرار، لدرجة أنها قتلت الرغبة في الفهم ذاتها. ويرى "غرايش" أن هذا التشخيص يأتي في سياق التأسف عن ضياع الكفاءة السردية، خاصة وأن "بنيامين" لا يشجع هذا الضياع، بل يتسائل عن رهاناته، لأن خلف هذا الضياع تتلاشى قدرتنا على تقاسم وتبادل التجارب، أي القدرة على التواصل: "إذ ما الذي يبقى من تجربة ما إذا ما لم ترو أو تحكى؟". أنظر بهذا الصدد:

Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Editions Jérome Million, 2001, p.196

ولمزيد من الاطلاع على أطروحة " ولتر بنيامين" أنظر

Walter Benjamin, « Le narrateur », trad. Fr. Maurice de Gandillac, in : Rastelli raconte..et autres récits, Editions du Seuil, Paris, 1987, p.143-178

[302] Johann Michel, « Le modernisme paradoxal de paul ricoeur » in : Archives de philosophie, 2004/4, tome 67, p.646

[303] Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, t.II. Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1960, p.482

[304] جوناتان ري: "السرد والتجربة الفلسفية" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1999، ص 115.

دون اعتبار للسرد، بحجة العلمية المزعومة، هو حديث مبتور وغير ذي بال. إلا أن هذا الارتباط الجدلي بين التاريخ والسرد، يجب ألا يوهمنا بأن التاريخ والسرد متطابقان كما هو الحال لدى "غالي (Gallie)" مثلا، حيث "يكون التاريخ (History) مجرد ضرب من الحكاية (Story)"[305]، بل إن "بول ريكور" يؤكد على أن هناك مجرد تقاطع بينهما بسبب قدرتهما على «إعادة تصوير (Refiguration) » الزمن"[306]، حتى لا تبقى "التجربة الزمنية "تجربة غامضة، عديمة الشكل، وفي أفضل حال بكماء"[307]، بل ضرورة حملها إلى مستوى الحدث المعقول و الخطاب الدال، ومن ثم شحنها بالمعنى الذي يجعلها قابلة للتواصل البيذاتي، وتاليا انقاذها من أسر هذا التوصيف السلبي الذي يسمها كتجربة زمنية ما قبل سردية (Comme experience pré-narrative).

يبدو أن السرد فقط، كما يرى ذلك "جان غرايش" (Jean Greisch)، من حيث هو"تأليف حبكة" أو بتعبير "ريكور"، "عملية حبك" [308] (Mise en intrigue)، هو

---

305 Cf. Raymand Aron, « Sory and History » in Leçons sur l'histoire, op.cit, p.217-220

306 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.169

307 Ibid, p.13

308 يأتي تفضيل "ريكور" لمصطلح "الحبك" على مصطلح "الحبكة" في سياق ربطه بفاعلية التصوير السردي التي تضطلع بها "المحاكاة 2" (Mémisis II) ، حيث يكون لهذه الأخيرة وظيفة توسطية بين ما يسبق السرد وبين ما يلحقه، وهي ذات الوظيفة التي تمنح للحبكة طبيعة ديناميكية "تتيح لها أن تؤدي، فيما وراء حقلها النصي، وساطة ذات نطاق واسع بين الفهم القبلي والفهم البعدي، إذا جاز لي قول ذلك، لترتيب الفعل وسمات الزمنية". (أنظر: بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2006، بيروت، لبنان، ص 114)، كما يبدو من الضروري الإشارة إلى أن ريكور استلهم هذه الخاصية الديناميكية للحبكة من تعريف أرسطو القائل بأن الحبكة هي تنظيم الأحداث"، وهو التعريف الذي يفهم منه أن الحبكة لا تكتفي بعكس الأحداث على الصعيد الكرونولوجي فقط، بل تحول "الحوادث إلى قصة"، ومن ثم فهي تشابه، في نظر ريكور، عملية الحكم كما يفهمها كانط..

وحده الذي بإمكانه "أن يحقق النصر النهائي على خطر اللامعنى المتضمن في هذا التوصيف السلبي للتجربة الزمنية" [309]، إذ بواسطة تدخل "الحبكة السردية" (L'intrigue narrative) فقط يستمد التاريخ الإنساني ــ من حيث هو موضوع للحكي أو القص بامتياز ــ شرط إمكان معقوليته في الحاضر، أو بعبارة أخرى ، قابلية فهمه ورؤيته كما لو أنه استمرار فعل الحياة عينه، وليس فقط مجرد أثر فائت و منقض، "فالسرد، بحسب "ريكور"، يهب الفهم والرؤية معا" [310] ، ولعل هذا ما جعل "بول ريكور" يلجأ إلى ضرب من التفسير يتجاوز به كلا من حدسية الفهم المباشر للحياة الإنسانية، وعقلانية الشرح التي تقف عند حدود التحليل البنيوي لأنظمة العلامات، إيمانا منه بأن إدراك حركة الحياة وفهم معانيها، يقتضيان وساطة السرد، حيث يتعاضد الشرح والفهم، الذاتي والموضوعي، الداخل والخارج، ويصير بذلك التأويل تدبرا، لا في النص فقط، بل في الحياة ذاتها، إن لم يكن تدبيرا لها أيضا. وعلى هذا الأساس "اختار "ريكور" الدخول عبر باب الحياة، وليس عبر باب النص، في معالجته لإشكالية السرد" [311] ، وذلك لكوننا، كما يقول، "لا نروي قصصنا إلا لأن حياتنا، في النهاية، بحاجة لأن تروى، بل وجديرة بأن تروى" [312] .

إن تشابك تصاريف الحياة الإنسانية في التاريخ مع حوادث القصص والحكايات أمر لا ينقص من قيمة الفعل التأريخي بقدر ما يثريه ويخصبه، وذلك

للمزيد من التوضيح أنظر :

Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.129

309 Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, op.cit, p.146

310 Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit, p. 341

311 J.Greisch, Paul Ricoeur. L'itinérance du sens, op.cit, p.149

312 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.115

بتحريره من محدودية أفق الزمن المنقضي، وإعادة فتح الماضي على أفق جديد هو أفق المستقبل، عبر إحياء إمكانات الماضي المجهضة وطاقاته التي لم تتحقق بعد.

لا عجب إذن أن يعيد "ريكور" للسرد مكانته ضمن محفل الكتابة التاريخية المعاصرة، إيمانا بأطروحته القائلة "بأن الأحداث التاريخية لا تختلف في جوهرها عن الأحداث المؤطرة بواسطة حبكة ما" [313]، وبأن "التاريخ الأكثر ابتعادا عن الشكل السردي يظل مرتبطا باستمرار، بالفهم السردي عبر صلة استمداد أو اشتقاق (Un lien de dérivation)، يُعاد بناءها خطوة خطوة، وبتدرج، وفق طريقة ملائمة"[314]. إن هذه الطريقة الملائمة "لا يمكن أن تدين، في نظر "بول ريكور"، إلى ميتودولوجيا العلوم التاريخية بشيء، إنما تدين بالأساس إلى "تفكر من الدرجة الثانية"* حول الشروط القصوى لمادة معرفية، تميل بسبب طموحها العلمي إلى نسيان صلة الاشتقاق التي تستمر مع ذلك في تأمين خصوصيتها كعلم تاريخي"[315]. ولقد بين "بول فاين" (Paul Veyne) هذه الخصوصية عندما صرح "بأن التاريخ [يظل] رواية حقيقية"[316] طالما أن الحدث ليس فقط ما قد وقع، بل هو ما يمكن أن يروى أو ما تمت روايته في التاريخ الإخباري أو في الأساطير، أي بعبارة مختصرة، لا وجود لحدث إلا كحدث محبوك.

---

313 Ibid, p.365

314 Ibid, p.165-166

* يقصد بالتفكر من الدرجة الثانية الخاصية الأساسية للتفكر الفلسفي الأصيل عندما لا يرتبط بموضوع خارجي بقدر ما يرتبط بعملية التفكر ذاتها، إذ هي عملية أشبه بما يمكن أن نسميه بالتفكير المضاعف. لمزيد من الإطلاع على هذه الفكرة راجع:

Théodore Litt, Introduction à la philosophie, trad. par PH.Muller, P.Barblan et Y.Robert, Editions L'age d'homme,1983, p.18-19

315 Paul Ricoeur, Temps et récit, op.cit, p.115

316 Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, augmenté de « Foucault révolutionne l'histoire », Paris, Ed. du Seuil, 1971, p.13

لقد كان من حسنات هذا الطرح أن تم تجاوز حالة السجال الشديد الذي أثارته مدرسة الحوليات الفرنسية بين التاريخ الحدثي و التاريخ اللاحدثي، حيث بدا، وفق تحليل "بول فاين" أنه سجال عقيم، إذ متى فهم الحدث بمقياس "الحبكة" فلا عبرة للقول باللاحدثي، ذلك "أن اللاحدثي ما هو إلا تلك الأحداث التي لم تقدر بعد كأحداث..."[317] ، أي التي لم يتم حبكها بعد، أو، بمعنى آخر، التي لا تزال قيد التنافر والتشتت والمصادفة، بينما تصير أحداثا بمجرد وجود الحبكة، أي "ذلك المزيج من الأسباب المادية والغايات والصدف" [318]*. ولعل "بول ريكور" قد تفطن مبكرا إلى أهمية القول بالحبكة في مجال التاريخ، ومن ثم اتخاذها كمقولة مؤسسة، لا للسرد التخييلي فقط، بل للسرد التاريخي أيضا.

غير أن انتباه "ريكور" للبعد التخييلي الذي تنطوي عليه عملية الحبك، جعله يدرك مدى المخاطرة التي قد تنجم عن عدم التثبت من مسألة العلاقة بين مجرد القص أو الحكي وبين فعل التأريخ، إذ أن لهذا الأخير أحكامه ومقاصده التي لا تسمح للمؤرخ بأن يكون مجرد قاص للأحداث، فالمؤرخ هو دوما عرضة للانتقاد والتفنيد، وأن جمهور قرائه هو جمهور حذر، لذلك ينبغي له أن يؤيد بالحجة القاطعة أفضلية التعليل الذي يسوقه، الأمر الذي يجبره دوما على اعتماد الوثائق المكتوبة كأساس لكل ادعاءات الحقيقة لديه. لكن بالمقابل لا يلغي "ريكور" أثر فعل السرد في تمثيل وتصوير التجربة الإنسانية وفي إغناء معاني الزمن الإنساني، وهو الأمر الذي يفسر إمكان قيام تواصل تاريخي عبر وساطة فعل السرد القصصي ذاته. فكيف يحدث هذا التواصل على الرغم من تباين أحكام النص التاريخي و أحكام النص القصصي؟

---

[317] Ibid, p.31

[318] Ibid, p.46

* يشير "ريكور" إلى تماثل هذا التعريف للحبكة مع التعريف الذي أعطاه هو نفسه للحبكة أيضا حينما اعتبرها "عملية تأليف للا متجانس" . أنظر: Paul Ricoeur, Temps et récit, tomeI, op.cit, p.10,.

في الواقع إن "ريكور" يستند إلى هرمينوطيقا خاصة به في التمكين لمثل هذا الضرب من التواصل، وهي هرمينوطيقا جديدة "تتوجه إلى مشكلة الزمان والسرد، وتكون فيها العلاقة التي تربط القارئ بالنص، هي العلاقة التي تربط عالم القارئ بعالم النص. والإطار الذي تتحرك فيه هذه التأويلية هو إطار ظاهرياتي يحتذي مفهوم "هوسرل" (Husserl)، وينشق عنه بصورة حركية، عن عالم الحياة الفعلي الواقع بين التاريخي والخيالي في إطار حركات إعادة التصوير[Refiguration] والصياغة التصويرية [Configuration] والتصوير القبلي"[Préfiguration]"[319]، ولعلها الهرمينوطيقا ذاتها التي سعى من خلالها "ريكور" إلى تجاوز التعارض المنهجي بين الشرح أو التفسير وبين الفهم، وذلك من منطلق أن تعاضدهما وحده هو الذي يتيح فرصة فهم الذات أمام النص، ومن ثم استجلاء وجوه القربى المتعددة بين ما يشترعه النص من عوالم خيالية، وبين ما تعرضه التجربة الإنسانية من ممكنات الفعل في الحياة. ولذلك على المؤول، في نظر "ريكور"، أن يتجاوز التعارض بين الشرح والفهم حتى يتمكن من اكتشاف أساليب أخرى في التعبير عن غنى التاريخ الإنساني ، ومن ثم في الكشف عن ضرب من "التوافق" الضروري الذي يقتضيه خطاب "المعنى" في كفاحه المتواصل ضد لا معقولية العنف الناشئة عن الإحساس باللامعنى في التاريخ، وضد خطر السقوط في العدم المحض بسبب طغيان فكرة "النهايات" (نهاية السرد، نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الأرض إلخ...) التي تجعل من القصص ، كما يلاحظ ذلك "بول ريكور" في أعقاب قراءته لكتاب "الإحساس بالنهاية" [320] "لفرانك كرمود" (F. Kermode)، يتأرجح بين كونه شكلا من المواساة أمام الموت، ومن ثم "فهو[أي

---

[319] "دون إهده" : "النص والتأويلية الجديدة" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 171

[320] Frank Kermode, T he sens of an Ending, Studies in the theory of Fiction, Londres, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966

القصص] "يكذب ويخدع، بقدر ما يواسينا، وبين كونه ليس اعتباطيا بقدر ما يستجيب لحاجة لا حكم لنا عليها، أي الحاجة إلى طبع الفوضى بطابع النظام، واللامعنى بطابع المعنى، والتنافر بالتوافق"[321] .

إن "بول ريكور" لا يستسلم لهذا الضرب من الإحساس الكارثي بموت السرد، لأنه بخلاف "فرانك كرمود"، لا يستسلم للحل المتسرع لمشكلة العلاقة بين السرد التخييلي أو القصصي وبين الواقع، إذ يظل دوما هناك تباعد أو انحراف ما بين الواقع والخيال، وأن السرد التخييلي ليس مطالبا بأن يقطع صلته بالواقع وبالتاريخ الفعلي للبشر، ولكن ليس مطالبا أيضا بأن يحاكيه محاكاة الشيء لظله، بل إنه مطالب بأن يقوله على نحو آخر، ومن ثم فهم الحياة الإنسانية فهما آخر. لقد آمن "ريكور" بأن خطاب السرد القصصي أو التخييلي ليس مجرد خطاب تحسيني، ينظر إليه في الغالب على أنه مبتور الصلة بالعالم التاريخي الواقعي، بل هو أسلوب آخر في القول "يحمل إلى اللغة أشكالا وصفات وقيم للواقع لا يمكن بلوغها بواسطة كلام الوصف المباشر، والتي لا يمكن قولها إلا بفضل اللعبة المعقدة بين عملية التلفظ الاستعاري وبين الاختراق المضبوط للمعاني المألوفة في كلامنا"[322] . وعلى هذا الأساس فإن مطلب "التوافق" (L'exigence de la concordance) الذي يقتضيه خطاب السرد القصصي يأخذ كامل معناه في أسلوب "الحكي" أو "السرد القصصي" باعتبار كونه سردا تخييليا (Récit de fiction) ، وبهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن "موت السرد القصصي"، بالرغم من وجود علامات على تراجعه، إلا أنه ليس "تراجع اللاعودة"، بما أن الحاجة إلى البحث عن التوافق تظل سمة ملازمة للعقل البشري في سعيه ضد فراغ المعنى ، ولعل هذا ما يبرر كون "البحث عن أشكال التوافق هو بحث يشكل بالنسبة "لريكور" جزءا من

---

[321] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, La configuration dans le récit de fiction, Editions du Seuil, 1984, p.53

[322] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.11

المفترضات القبلية للخطاب والتواصل" [323] ، الأمر الذي سيحول، في نظر "ريكور"، دون أي ادعاء بالطابع النهائي لموارد المعقولية التي يتيحها النموذج السردي عبر البحث عن أشكال جديدة للتوافق في ظل تجدد أشكال الحياة الإنسانية ذاتها.

بناء عليه، فالحاجة إلى السرد تظل قائمة متى ظلت حياتنا بحاجة إلى أن تروى، ومتى ظلت قصصنا قابلة بدورها لأن "تعاش على نحو متخيل" [324] ، بل وبالرغم من أن نماذج الحكي التقليدية في تراجع عن دورها الريادي، إلا أن "بول ريكور" يؤمن بأن علينا أن نثق بمطلب التوافق الذي صار يهيكل الآن توقعات القراء، وأن نؤمن بأن ثمة أشكالا سردية جديدة، لا نعرف كيف نسميها بعد، هي في طور الولادة، وأنها ستشهد على كون الوظيفة السردية بإمكانها أن تتحول، ولكن ليس بإمكانها أن تموت. فنحن لا نستطيع أن نتخيل ما سيصير عليه حال الثقافة عندما يجهل المرء معنى فعل الحكي" [325] .

---

[323] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, op.cit, p.56

[324] بول ريكور :" الحياة بحثا عن السرد" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، مصدر سابق، ص 49

[325] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, op.cit, p.58

2. التاريخ الإنساني وفاعلية السرد التخييلي:

إن اهتمام "ريكور" الشديد بالتأسيس لضرب من التواصل بين الأشكال المختلفة للتجربة الزمنية"، وبين " مجموع البنى السردية" التي تظهر فيها، كما يتضح ذلك من خلال مشروعه الفلسفي الضخم في "الزمان والسرد" ، هو اهتمام يشهد على مدى حرص "ريكور" على إعادة تفعيل نشاط التفكر الفلسفي في التاريخ من منطلق عملية استثمار ذكية لموارد جديدة للعقلانية السردية، ظلت مستبعدة من مجال التجربة الفلسفية، على الأقل تجربة الفلسفة الحديثة، وهذا بالرغم من كون هذه الأخيرة طافحة بالسرد، بل يمكن أن نقول مع "جوناتن ري"، أن السرد هو ما يمثل "عصاب الحداثة والفلسفة الحديثة: كلتاهما تدعي أنها نفي للسرد، الذي يشكل في حقيقة الأمر عنصرها الأساسي، فكلتاهما عرضة للإكراه السردي الذي لا تستطيع السيطرة عليه ولا الاعتراف به"[326] .

أما "ريكور"، ووعيا منه بضرورة وجود "مصادر لا فلسفية للفلسفة"[327] تستمد منها طاقتها على استئناف التفكر، ومن ثم حيوية نشاطها التواصلي مع غيرها من المعارف، فإنه (أي ريكور) يرى أن نتاجات الفكر السردي قد تقع، بهذا المعنى، مبدئيا خارج المضامين الحصرية للفلسفة، لكن لا يمكنها أن تفلت من الممارسة الفلسفية حين تفهم بمعنى "استعادة (Reprise) اللا ــ فلسفي ضمن الفلسفة"[328] ، ولذلك فلا عجب أن نجد "ريكور" يحث على استثمار منجزات الفكر السردي الذي يتوسل بالقصص و الأسطورة لاستكناه معاني الوجود في غير ما تخبر عنها وثائق التاريخ والشروح الرسمية للمؤرخين، الأمر الذي يستدعي في نظر "ريكور" قيام تأويلية نقدية للتاريخ تتوسل بالسرد التخييلي أو القصص من

---

[326] "جوناتان ري": "السرد والتجربة الفلسفية" في. بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، مصدر سابق، ص 120

[327] Paul Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Seuil,1994, p.149

[328] Ibid., p.151

أجل تجاوز ادعاءات التاريخ العلموي الذي يقطع مع السرد ومع كل موارد التخييل التي يراها "بول ريكور" ضرورية، لا لحفظ الكتابة التاريخية من مزالق هيمنة الماضي والتعصب له، بل لتمكين هذا الماضي نفسه من الانعتاق من "ماضويته" وفتحه على أفق المستقبل، حيث يستعيد التاريخ الإنساني هويته كتاريخ إنساني لم يكتب بعد في جميع وجوهه، ولم يفصح بعد عن جميع مكنوناته، ذلك أن التاريخ الحقيقي لا يكتفي بما رواه المسيطرون ثم دونوه وأولوه على أنه تاريخ منقضي، بل التاريخ الحقيقي هو الذي يعلمنا أن كل ما انقضى لا يزال يحتفظ لنفسه بأفق رحب من الإمكانات التي لم تستثمر بعد والتي يمكن أن تجددها القراءة التاريخية عن طريق إعادة تأويل مواقع من الماضي، كان المستقبل فيها ما يزال في مكنة الآخرين التحقق منه فعليا*.

في هذا الصدد بالذات يسعى "ريكور" ، عبر هرمينوطيقاه النقدية، إلى ردم الفجوة الهائلة بين "التأريخ" و"التخييل"، أو بعبارة أخرى، بين "واقع" التاريخ (La réalité de l'histoire) وبين "لاواقع" التخييل (L'irréalité de la fiction)، وذلك باقتراحه الاشتغال على ما اصطلح عليه "بالتقاطع بين التاريخ والقصص" [329] ، مدركا في ذات الوقت مدى ما ينطوي عليه هذا المسعى من مجازفة بالمفهوم الأصيل الذي يحرك عملية البحث التاريخي برمته وهو مفهوم "الحقيقة" [330] ، أي حقيقة ما حدث

---

* يمكن أن ندرج في هذا المعنى ما كان قد أشار إليه "نيتشه" قائلا: " لا شيء يرجى من المعرفة بالماضي ما لم تكن ، في جميع الأزمنة، في خدمة الماضي والحاضر، وليس مطلقا في إضعاف الحاضر وفي اجتثاث المنابت الحية للمستقبل". أنظر:

Nietzsche, Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduit par Henri Albert, Flammarion, aris, 1988, p.103

[329] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III , op.cit, p.329

[330] لقد انتبه "بول ريكور" إلى خطورة مسعاه منذ كتابته الجزء الأول من ثلاثيته 'الزمان والسرد"، حيث أشار إلى ذلك قائلا: "إن إقحام التاريخ في الفعل وفي الحياة، وقدرته على إعادة تصوير الزمن، من شأنهما طرح سؤال الحقيقة في التاريخ. وهذا السؤال جزء لا يتجزأ مما سميته بالإحالة المتقاطعة بين دعوى الحقيقة في التاريخ و بين دعوى الحقيقة في التخييل [أو القص]" . أنظر:

Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit,p.167

في الماضي. غير أن "ريكور" سيتفادى المزالق التي يمكن أن تنجم عن هذه المجازفة، وذلك بدعوته الحصيفة إلى استعادة التفكر في العلاقة بين التاريخ والتخييل على خلفية ضرب من الأنطولوجيا التأويلية* (Une ontologie herméneutique) تتسع بمقتضاها إمكانية التعاون بين التمثيل التاريخي وبين التخييل القصصي في الكشف عن العمق الزمني للتجربة الإنسانية، إذ أن تحليل بنية الوجود ذاتها تقتضي أن يحدث مثل هذا التعاون، وهذا من منطلق أن فهم الوجود الزماني يمر عبر وساطة السرد من حيث أن هذا الأخير، ليس مجرد نقل إخباري بسيط للأحداث، بل من حيث هو قدرة على إعادة تصوير التجربة الزمنية، "وهذه القدرة هي التي تجعل من حياتنا ذاتها محصلة كل القصص الحقيقية أو التخيلية التي نحكيها عنها" [331] . فكيف يحدث هذا التعاون أو هذا التقاطع، بالرغم مما يبدو من تعارض قوي بين الواقع التاريخي ولاواقع التخييل أو القصص ؟

إن "ريكور" يدرك بوضوح هذه الصعوبة، وفي ذات الوقت يسلم بهذا التعارض المبدئي بين التأريخ والتخييل، ولكنه يدرك بالمقابل أيضا أن هذا التعارض ليس قدرا على التاريخ ولا على السرد، بل هو تعارض نشأ داخل ثقافة أو لنقل تراث فكري معين في أوربا تحديدا، أريد له في فترة ما من فترات تطوره أن يستبعد من مجال المعرفة العلمية للتاريخ كل ما من شأنه أن يرتبط بالصناعة الأدبية، وعلى رأسها فنون السرد التخييلي من أساطير وحكايات و قصص، لا لشيء إلا لإضفاء المشروعية العلمية على التاريخ و"خلق، كما يقول

* تختلف الأنطولوجيا الريكورية عن أنطولوجيا هيدغر بدخول عنصر السرد، وذلك على اعتبار أن السرد يشكل الوساطة الضرورية بين الوجود والزمان، الأمر الذي يبرر ، بالنسبة لريكور، عدم إمكانية قيام أنطولوجيا مباشرة على غرار أنطولوجيا هيدغر. فتأويل الوجود ــ في ــ العالم على ضوء السرد هو بمثابة فهم لهذا الوجود باعتباره وجودا مع الآخرين وبهم ومن خلالهم، وليس مجرد وجود ــ نحوــ الموت...
لمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى التقديم التي وضعه سعيد الغانمي لترجمة كتاب : بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، مصدر سابق، ص 28، 29

[331] Cf. Olivier Abel et Jérôme Porée, Le vocabulaire de Paul Ricoeur, op.cit, p.61

"ميشال دو سارتو" (M. de Certeau)، ضربا من الفارق بين خطاب الإسطوغرافيا كخطاب عالم (Comme discours savant) وبين الخطاب العادي" (Discours ordinaire)[332] ، وعلى هذا الاعتبار وسع "ريكور" من نظرية للقراءة أو للتلقي، لا تكون معنية فقط باستقبال النصوص الأدبية، لكن تعنى باستقبال جميع أشكال الكتابة، بما في ذلك كتابة التاريخ. يقول "ريكور" بهذا الصدد: " في إطار مثل هذه النظرية الموسعة عن القراءة تتحول عملية القلب من التنافر إلى التقارب في العلاقة بين السرد التاريخي والسرد التخييلي" [333] . لكن إذا كانت هذه النظرية تساعد في إحداث التقارب بين التأريخ والتخييل، فإن ما يبقى عالقا هو "التقاطع" بينهما.

يعالج "بول ريكور" هذه المسألة بافتراض وجود "مرجعية مشتركة" للتاريخ والتخييل، تتمثل أساسا في "التجربة الزمنية العميقة"، هي التي تسمح بتشييد التقاطع بينهما، لدرجة يمكننا، حسب "بول ريكور"، أن نتحدث، من جهة عن "الطابع شبه التخييلي للتاريخ (Quasi fictif de l'histoire) وعن الطابع شبه التأريخي للتخييل (Quasi historique de la fiction) "[334] من جهة أخرى.

فمن ناحية يتقاطع التخييل مع التاريخ بسبب تعذر تمثيل الماضي التاريخي "كما كان واقعا فعليا"، أو بعبارة أوفى، تعذر استعادة الماضي الواقعي كما حدث يقينا، بل وحتى إذا ما تمت هذه الاستعادة في بعض الجوانب بشكل مفيد، فإن اختبار مدى إتقان هذه الاستعادة وكذا تنويعاتها، لا يتم إلا بالتخييل، " ذلك أن عالم التخييل هو مختبر للأشكال، نحاول داخله إنجاز تشخيصات ممكنة للفعل، من أجل اختبار التماسك والمعقولية. وهذا التجريب بواسطة النماذج

---

332 Cf. Michel de Certeau, « L'histoire, science et fiction » dans : Le genre humain 7-8. La vérité, Editions Complexe, printemps-été 1983,p.147

333 Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III , op.cit, p.330

334 Ibid., p.345

(البراديغمات) يعود إلى ما أسميناه بالمخيلة المنتجة. وعلى هذا المستوى يكون المرجع وكأنه معلق: فالفعل المحاكى هو فعل محاكى فقط، أي أنه خدعة مصنوعة (...) وعالم التخييل في هذه المرحلة من التعليق ما هو إلا عالم النص وعرض النص وكأنه عالم.

لكن تعليق المرجع لا يكون مجرد لحظة توسط بين ما قبل فهم عالم الفعل [Précompréhension du monde de l'action] وبين تحرير الواقع اليومي الذي ينجزه التخييل نفسه. ذلك أن عالم النص، لأنه عالم، فإنه يدخل بالضرورة في تصادم قوي بالعالم الحقيقي، لكي يعيد "صنعه" إما بأن يؤكده وإما بأن ينكره " [335] . وعلى هذا النحو يبين التخيل عن إمكانات في ابتكار صور جديدة للواقع، وذلك بحكم علاقة التوتر التي تنشأ بين عالم النص وبين عالم القارئ. فعالم التخييل يظل عالما معروضا في النص ولكن لا يفقد صلته بواقع الحياة الفعلي للقارئ، "وهذا الاتصال المستمر بواقع الحياة هو الذي يملي عليه أن ينعتق من هذا الواقع ليصوره تصويرا جديدا يروم به أن يغير الواقع الإنساني. ولذلك يكتسب النص دعوة فريدة على قدر ما يسهم في تغيير الواقع"[336] . ولعل هذه القدرة للتخييل على تغيير الواقع التاريخي أو الفعلي للإنسان هي ما جعلت "ريكور" يؤمن بالدور التخييلي للغة ذاتها، حينما تعمل على إحداث علاقة توتر بالواقع مثلما هو الحال في لغة الفن، حيث يمكننا هذا التوتر من إعادة ترتيب حياتنا وفق مخططات لامتناهية لقراءة نصوص الواقع، ومن ثم لنصوص التاريخ، بغرض إغناء تجربتنا الزمنية وتوسيع دائرة انتماءنا ليشمل عالم وجودنا الإنساني ككل. بهذا

[335] بول ريكور، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة ــ حسان بورقية، دار الأمان، ط1، 2004، الرباط، المغرب، ص 12. وانظر أيضا النص الأصلي:

Paul Ricoeur, Du texte à l'action.op.cit, p.17-18

[336] أنظر: مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، ط1، 2004، لبنان، ص 190

تأخذ مقولة الشاعر"هولدرلين"، كما أوضح ذلك "هيدغر"، معناها الكامل: "إن اللغة هي الأكثر خطورة من بين جميع النعم التي مُنِحها الإنسان: حتى يكون شاهدا على وجوده"[337] .

أما من ناحية ثانية (أي في حالة الطابع شبه التأريخي للتخييل) فإن "ريكور" يشترع إمكانية أرخنة السرد التخييلي [338] (L'historisation de la fiction)، وذلك من منطلق افتراضه أن السرد القصصي يحاكي السرد التاريخي. إذ يمكن القول إن رواية شيء ما تعني روايته كما لو كان ماضيا"[339] . فهذا الماضي الشبيه بالماضي الفعلي، أو بتعبير "بول ريكور" "الشبه ـــ ماضي" (Quasi passé) الذي يحيل عليه السرد التخييلي، هو الذي يولد ما يسميه "ريكور" في إثر أرسطو "احتمال المطابقة" مع ما حصل سابقا، طالما أن رواية الماضي "كما لو أنه ماض" (Comme si passé) من شأنها أن تحدث أثرا في المتلقي، شبيه بأثر الحدث التاريخي الفعلي، وهو ربط المعاصرين بالأسلاف على نحو يجعل من الشعور بالدين صوب أناس الماضي والموتى، هو المقابل الضروري لاستحالة إعادة إحياء الماضي كما وقع فعلا، ومن هنا فإن السرد التخييلي في القصة أو الرواية لا يفسد وظيفة التمثيل التاريخي بقدر ما يمنحها عمقا أنطولوجيا، ما كانت لتتوفر عليه لو بقيت رهينة الحكم التوثيقي وحده، ذلك أن عالم "شبه ـــ الماضي" الذي ينشره النص التخييلي لا ينتصب كعالم مضاد للماضي الفعلي بقدر ما يعينه على تحرير ذاته من أسر واقعيته الفجة من جهة، ومن ماضويته المطلقة من جهة

---

[337] « C'est pourquoi le plus dangereux de tous les biens, le langage, a été donné à l'homme … : pour qu'il témoigne ce qu'il est » (IV, 246).

Cf. M. Heidegger, « Holderlin et l'essence de la poésie », trad. Henri Corbin, in : M. Heidegger, Approche de Holderlin, Traduit par Henri Corbin et autres, Gallimard, « Classiques de la philosophie », 1962,p.41

[338] Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III , op.cit, p.342

[339] Ibid.,p.343

ثانية، فوساطة السرد التخييلي هي التي "تصل" بين الماضي التاريخي من حيث هو فضاء التجربة (Espace d'expérience) وبين الحاضر التاريخي من حيث هو أفق الانتظار، إذ في الوقت الذي تميل فيه التجربة إلى التجميع والانكفاء، يميل الانتظار عبر وساطة التخييل (La médiation de la fiction) إلى نشر الإمكانات المستقبلية التي لم تدمج في التجربة بعد، ومن ثم يفجر المنظورات، وبفعل هذا التقاطع بين ما يمكن أن ندعوه مع "ريكور" "أ َخْيلَة التاريخ" (Fictionalisation de l'histoire) وبين "أرخنة التخييل" (Historicisation de la fiction)، ينتقل مفهوم التاريخ ذاته من مجرد فعل تأريخ إلى "نمط وجود" تاريخي، أي الانتقال من التاريخ "كخطاب" إلى التاريخ "كعالم".

من هنا نفهم لماذا يتداخل التأويل الذي اقترحه "ريكور" للصفة "شبه ــ التاريخية" للسرد القصصي مع تأويله المقترح للصفة "شبه ــ التخييلية" للماضي التاريخي. "إذ لو صح أن إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تتمثل في أن يطلق، استرجاعيا، بعض الإمكانيات التي لم تتحقق فعليا في الماضي التاريخي، فإن القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريرية بسبب طبيعته الشبه ــ تاريخية. بهذه الطريقة يصبح "شبه ــ الماضي" في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيات المدفونة في الماضي الفعلي. إذ يتضمن "ما كان يمكن أن يحدث" ــ أو الممكن على حد تعبير أرسطو ــ كلا من احتمالات الماضي "الواقعي" والاحتمالات "غير الواقعية" في السرد الخالص"[340]. وباختصار يصل "ريكور" إلى القول بأن في هذا التداخل المتبادل وفي تغيير الأمكنة [بين التاريخ والتخييل] يتأصل ما نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخيالية للسرد"[341].

---

[340] بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، مصدر سابق، ص ص 288، 289.

[341] المصدر نفسه، ص 289

أخيرا يمكن القول، مع كل من م. فوسال (M. Foessel) وأ.مونجان (O.Mongin)، أن "ريكور"، "باستغلاله للعلاقة الثنائية بين "عملية الحبك" (La mise en intrigue) وبين "فن الحكي" (L'art de raconter)، تمكن من استكشاف الطريقة التي يصير بها إبداع تجربة جديدة للزمن أمرا ممكنا بواسطة السرد التخييلي"[342].

[342] M. Foessel, O.Mongin, « Aux frontières de la philosophie », in : La pensée ricoeur, Esprit, op.cit, p.19

خاتمــــة

خاتمة

لا شك أن المتتبع لمسار "ريكور" الفلسفي عموما، ولفكره التاريخي خصوصا، لا يسعه إلا أن يعترف له بجهده المتواصل في التأسيس لمبدأ الحوار الفلسفي بين الفلاسفة أنفسهم من ناحية، وبين المشتغلين بالحقول المعرفية الأخرى من ناحية ثانية، وتحديدا حقل المعرفة التاريخية، إيمانا منه بأن نهوض الفلسفة واستمرارها التاريخي مرهونان بمدى قدرتها على التزام الحوار، لا كفضيلة أخلاقية وحسب، بل كمحدد إبستمولوجي ضروري لإمكان قيام معرفة فلسفية حقيقية، وهو الأمر الذي يفسر "تعلق ريكور بمصالحة منظورات متباينة وأحيانا متباعدة، مثل: الفينومينولوجيا، الوجودية، التأويلية، التحليل النفسي، البنيوية، النظرية السردية والتفكيكية وغيرها" [343] . ومهما بدا فكره متنوعا وموسوعيا إلا أنه شديد التماسك كما بين ذلك "أوليفيه مونجان"[344] (Olivier Mongin).

إن هذا التماسك في فكر "ريكور" الفلسفي، يجد ـــ في رأيي ـــ أفضل تعبير له على مستوى تحليلاته لإشكالية التاريخ من منظور تواصلي، كما عرضناها في هذا البحث، خاصة حينما يُنظر إليها كإشكالية حاضرة في صميم الخطابات التاريخية المعاصرة التي آثرت التباعد والقطيعة على التقارب والتواصل. لقد آمن "ريكور" بضرورة المنظور التواصلي للفلسفة التاريخية، بهدف تحرير تاريخ الفلسفة من منظوره التعقلي المغلق، الذي تسبب في وسم الفلسفة بالطابع الدوغمائي، الغريب عن ممارستها الاستشكالية الأصيلة ، وكذا

---

[343] "عدنان نجيب الدين": "بول ريكور من الفينومينولوجيا إلى التأويلية" في: مجلة فلسفات معاصرة، العدد الثاني، 2008، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ط1، بيروت، ص 156

[344] Olivier Mongin, Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1994, p.29

تحريرها من المنظور النسباوي للفلسفة (Relativisme philosophique)، الذي جعل تاريخ الفلسفة درسا في الريبية (Leçon de scepticisme) .

وعلى هذا الأساس فإن المنظور الريكوري لتاريخ الفلسفة، يسمح باستخلاص النتائج التالية:

1. تمكين القارئ الفلسفي من الانعتاق من كل ضروب الوثوقية الفلسفية، عن طريق تحرير النص الفلسفي من محدودية أفقه التاريخي، والعمل على "استملاكه" كنص معاصر.

2. تجاوز "إحراجات" الفهم الفلسفي للتاريخ، خاصة فيما يتعلق بمشكلة تاريخية الحقيقة الفلسفية، وذلك بفضل المصالحة بين إمكانيتن للفهم الفلسفي للتاريخ: إمكانية فهم التاريخ " كحدثان أو مجيئ للمعنى" وإمكانية فهمه "كقطاع للبينذاتية".

3. الاعتراف بدور الوساطة الذي يضطلع به مؤرخ الفلسفة، حيث يصل بين مهنة المؤرخ وبين مهمة الفيلسوف، ومن ثم تشييد علاقة تواصل بين خطاب الحدث وبين خطاب المعنى.

4. الإقرار بضرب من الإبستمولوجيا المزدوجة بشأن الممارسة التاريخية، الأمر الذي يبين حدود الطرح الابستمولوجي الوضعاني وعدم كفايته التواصلية من جهة، وحدود الطرح الميتودولوجي المحض للإسطوغرافيا الفرنسية التي استبعدت كل إمكان للتدخل الفلسفي في التاريخ.

5. تجاوز إحراجات العلاقة بين التاريخ والسرد، والتمكن، على إثر استثمار موارد المعقولية السردية كما أثرتها المدرسة الأنغلو ــ أمريكية، من إقامة

تواصل بين ابستمولوجيا التاريخ وبين شعرية السرد، ومن ثم التأسيس لضرب من الإحالة المتمازجة (Référence croisée) بين السرد التاريخي والسرد التخييلي، ومن ثم توسيع أفق الحوار بين فلسفة التاريخ وبين الأدب، ومن ثم بين العمل الفلسفي وبين العمل الأدبي والفني.

6. الاعتراف بدور التخييل في الممارسة التاريخية يقود إلى تعديل مفهومنا عن هوية الماضي التاريخي، بحيث يتحرر هذا الأخير من "ماضويته" ليمتلك هوية سردية تصله بالحاضر كأنما قوة الماضي من قوة الحاضر، "ذلك أن القصص والروايات والآثار، ليس لها من معنى إلا في علاقتها بالحاضر"[345].

7. تحليل التداخل بين السرد والتاريخ هو تحليل للتداخل بين الفكر والحياة ضمن أفق فلسفي إنساني، وبعيدا عن كل تعصب قومي أو جغرافي، ولعل هذا ما يفسر رفض "ريكور" الفصل بين فلسفة قارية وأخرى أنغلوساكسونية، تماما كما رفض الحواجز، داخل الفلسفة القارية الأوربية بين الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية.

8. وأخيرا (وليس آخرا) يمكن القول أن "ريكور" تمكن، من داخل التقليد الفينومينولوجي الهوسرلي ذاته، أن يسهم في عملية القلب (Renversement) لتراث الفلسفة العقلاني الذي ظل، لفترة طويلة، ينظر إلى إشكالية "الصورة المتخيلة"(La problématique de l’image) ضمن تصور فلسفي "للحقيقة كتوافق (La vérité comme adéquation) وللغة كصورة للأشياء أو لائحة تسمية (Nomenclature)"[346]. إن هذا القلب يظهر في التجديد المفهومي "للصورة" من حيث هي ليست إلا نتاج عمل الذاكرة في الزمن، ومن ثم العمل على

[345] أنظر، "فتحي التريكي" "بول ريكور فيلسوف الغيرية" في : أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، جمهورية مصر العربية، ص 86

[346] André Jacob, Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions, TI, PUF, 1998, p. 1230

إيجاد مفتاح لحل مشكلة علاقة المعنى الثلاثية بين الخيال وبين الذاكرة والمعيش (Le vécu)، ولعل هذا هو ذات العمل الذي ينخرط عبره "ريكور" ضمن عملية القلب الكبيرة التي يتم مراجعتها اليوم داخل عمل هوسرل ذاته، إذ انطلاقا من هذه اللحظة، نشهد إعادة طرح مسألة عالم الخيال والحياة والثقافة وكل الإنتاج الإنساني ضمن قلب النقاش الفلسفي.

اعتبارا من هذه النتائج يمكن القول، إجمالا، بأن أطروحة "التواصل التاريخي" هي بمثابة دعوة للحوار بين الثقافات و للانفتاح الفلسفي على الذات عينها من خلال الآخر.

غير أن هذا "الآخر" الذي ظل يحاوره ريكور هو بالتأكيد "الآخر القريب" منه، أي "الآخر" الشبيه الذي ينتمي لثقافة فلسفية، مهما تخاصم أبناءها، تظل واحدة في أصولها وجذورها، الأمر الذي يجعلنا نتسائل: ما موقع الآخر "الغريب" أو الآخر "البعيد"، وليكن هو "الآخر العربي"، من مشروع "ريكور" التواصلي؟ وإلى أي مدى يخدم هذا المشروع الريكوري قارئا عربيا لا يزال مثقلا بهموم ماضيه وأزمات حاضره، بل لا زلت تراه غير قادر بعد على حسم أمر علاقته بالتاريخ : كتابة وتمثيلا وتخييلا ... ؟

وعليه فإننا كقراء عرب، ومن منطلق مشروع التواصل التاريخي ذاته، مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى، بالخروج من نفق الفكر الانغلاقي، الذي كثيرا ما حال بيننا وبين رؤية "الماضي والحاضر" ببصيرة إنسان المستقبل. فالطمأنينة الكاذبة التي ولدها الشعور بقداسة الماضي وعصمة صانعيه، لم تعد قادرة على التمديد من لحظة "الانتظار"...انتظار لحظة"العودة"، لحظة"البدء والاستئناف"...

إن التاريخ وحده، كما يقول "مارتن لوثر"، « يرينا أنفسنا على حقيقتها وكأنما ننظر إلى مرآة تنعكس عليها خلجاتنا وأفعالنا»[347]، ومن ثم تغدو حقيقتنا في التاريخ، ليست فيما يصنعه بنا التاريخ وحسب، بل تغدو فيما نصنعه نحن بهذا التاريخ أيضا. وهنا تأتي ضرورة الاهتمام بالعملية التاريخية من حيث هي محصلة عمليات التوثيق والتعليل والتصوير للماضي فقط، بل من حيث هي كيفية للوجود مع الآخرين ومن أجلهم، ومن ثم طريقة لنشر كينونتنا الأصيلة في هذا العالم الذي بدا فيه الإنسان وحيدا من فرط أنانيته الضالة وكبريائه المزعوم .

إن "التواصل التاريخي" ضرب من تمثل الماضي الذي لا سبيل إحياءه أو إعادة بعثه، بل فقط إعادة بناءه كما لو أنه حدث، وذلك بواسطة "الكتابة التاريحية"، الأمر الذي يجعل من هذه الكتابة شكلا من أشكال صناعة التاريخ. لذلك فإن حاجتنا إلى إعادة قراءة ما يكتب في مجال الفكر التاريخي، على ضوء المناهج والأدوات المفهومية المعاصرة، هي إعادة من شأنها أن تضعنا أمام تراث شديد الخصوبة، يبعث على كل جديد، دون أن يفقد شيئا من عراقته وأصالته .

وفي هذا السياق يبدو من الضروري تجنب ما من شأنه أن يحجب حقائق التاريخ بحجاب الادعاءات الايديولوجية، التي تصبو إلى طمس الوعي الحقيقي بالتاريخ، وتكريس الخصومات السياسية والنعرات العصبية حول قضايا التاريخ، ذلك أن الثورة الابستمولوجية في العلوم الإنسانية المعاصرة وخاصة "علم التاريخ"، كما بين ذلك "ريكور" ، تتطلب منا إعادة التفكير في أوجه علاقتنا بالماضي، دون أن يكون ذلك باتجاه تقديسه، ولا باتجاه تدنيسه وتسفيه رموزه.

لقد آن للكتابة التاريخية العربية أن تتخلص من معوقات النظرة الانهيارية للتاريخ، والوعي المأساوي للزمان. وهذا أمر لا يتأتى إلا بمقدار حرص المؤرخ

---

[347] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص 300

العربي على الإفادة من إنجازات الحداثة الفكرية الغربية، وما تتيحه من إمكانات لقراءات متعددة ومختلفة للتاريخ. فالتفكير الفلسفي في التاريخ العالمي عامة، والعربي خاصة، يبقى مرتبطا بقضايا إبستمولوجية عميقة، ترفض الأخذ بنظرية العامل الوحيد في تفسير حوادث التاريخ وصور الفكر التاريخي، والتي تدخل في إطار "إيديولوجيا التاريخ" أكثر مما تدخل في "إبستمولوجيا التاريخ"، ذلك لأن العلم التاريخي كما تطرحه الابستمولوجيا المعاصرة، يعيد الاعتبار للتاريخ من حيث هو مشهد لحيوية الواقع الاجتماعي وغنى التجربة الإنسانية عبر الزمن، فلم يعد يهمل في تفسيره للتاريخ إشكالات من قبيل الذات، ودور الفرد والمخيال والأسطورة، وغير ذلك من الرموز التي تشكل في جانب كبير منها ما يطلق عليه بـــ:"اللاشعور التاريخي". ومن هذا المنطلق يصير من الأهمية بمكان إعادة بناء المادة التاريخية وفق منظور إبستمولوجي جديد للتاريخ، يضع في حسبانه أمرا هاما ودقيقا وهو: "تداخل الحقول المعرفية" وتكامل المناهج وفاعلية التأويل.

إن التعامل مع موضوع التاريخ من حيث هو فضاء للتواصل هو تعامل مع " كلية التجربة الزمانية للإنسان"، وهذا التعامل يؤدي، في حالة غياب وعي فلسفي بالعملية التاريخية، إلى وضع الإنسان ذاته خارج الزمان، أي إلى صنف من "الإنسان المحنط"، ذلك الصنف الذي يرى التاريخ بعين اللاتاريخ، مما يعمّق، وبصورة لا واعية، التمركز الحضاري الذاتي، ومن ثم الوقوع ضحية أوهام النرجسية وتقديس الذات، وهي الأمور التي أراد ضمنيا أن يخلصنا منها "بول ريكور".

في الأخير، نرى أن مشروع "ريكور" الفلسفي للتاريخ ، هو مشروع لإنقاذ المعنى من أسر الدعاوى الوثوقية، التي لا تنتج إلا التعصب والتطرف، ولكن أيضا لإنقاذه من ضلالات الفلسفة العدمية والتي لا تنتج إلا العبث والضياع. إنه مشروع يفترض الحوار كإمكان تاريخي وحيد لحياة الفلسفة ولاستمرار فعالية

خطابها في ظل عالم، بالرغم مما يزخر به من قنوات للحوار ومن وسائط للاتصال، تتضاءل فيه سبل التواصل وتتقلص فيه فرص الحوار، عالم تراجعت فيه أسباب "العيش سويا"، وانتفت عنه سمات التوازن والتناسق، وذلك لا لسبب إلا لأن الإنسان المعاصر لم يعد يؤمن بقدرة التاريخ على الخلق المستمر للمعنى وعلى قابليته للتجدد عبر نقل التقاليد الفكرية وجعلها معاصرة لنا ولزماننا الذي نحياه بأفكارنا وأرواحنا أكثر من أن نحياه بأبداننا، إذ أن إمكان هذا الضرب من الزمان مرهون باستمرار التاريخ في وعينا لذاتنا عبر الممارسة النقدية والتأويلية المتجددة باستمرار، والتي تبرر ذاتها "كفلسفة متجذرة" [348]، أي فلسفة ذات مرتكزات ومفترضات مسبقة، بخلاف فلسفات اللاتجذر، لذلك نجد "ريكور" يدعو منذ كتابته الجزء الثاني من "فلسفة الإرادة"، إلى تأمل الرموز الثقافية ابتداء من "اللغة التي حدثت أصلا، والتي تم فيها قول كل شيء بطريقة ما. إنها تريد أن تكون فكرا مصحوبا بجميع مفترضاته" [349]، ومن ثم الإقرار بعدم إمكان القطع مع هذه المفترضات، أي باختصار مع تاريخية الذات وتجذرها الزماني.

وعلى هذا الأساس يمكننا الإقرار، ابتداء، أن مشروع "ريكور" الفلسفي للتاريخ، في ظل مشروعه التأويلي العام، هو مشروع جدير بأن يجد مكانه بامتياز ضمن ما صار يدعى اليوم "بفلسفة التواصل"*، وإن كان ذلك على ضوء مقتربات مغايرة لتلك التي نسج بها "هابرماس" خيوط فلسفته التواصليته النقدية،

---

348 Cf. J. Michel, < Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur > in : Archives de philosophie 2004/4, tome67, p.646.

349 Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté II. Finiude et culpabilité, Paris,Aubier.1960, p.482

* يعلن "هابرماس" صراحة، في المقدمة التي وضعها للطبعة الفرنسية (1987) لكتاب "نظرية الفعل التواصلي"، أن تفكيره أكثر قربا من مقاصد بول ريكور الفلسفية، منها إلى مقاصد فوكو ودريدا مثلا. أنظر:
Jurgen Habermas, théorie de l’agir communicationnel, tome I, trad.Jean-Marc Ferry, Fayard, 1987, p.10

خاصة أن هذا الأخير ينزع إلى فصل نظريته النقدية عن نظرية التأويل، وذلك بدعوى أن نظرية التأويل حسب "هابرماس"، كما يقول "ريكور" نفسه، "تحاول توسيع الإمكانية التلقائية للاتصال دون أن تضطر إلى إسقاط نظام تشويه. إنها تقصر اهتمامها على تصحيح الأخطاء الموضعية، على سوء الفهم وليس تشويه الفهم"[350].

في حين أن "ريكور" لا يفصل بين النقد وبين "نظرية التأويل" ــ على الأقل كما صاغها غادامير ــ وهو بهذا لا يستسيغ التضاد الحاصل بين "هابرماس" و"غادامير"، ويراه تضادا لا يثير الاهتمام، معللا موقفه قائلا: "لأني لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا أيضا تجربة اتصال. وهي تجربة يوفرها فهم النصوص. نظرية التأويل دون مشروع تحرير عمياء، لكن مشروع التحرير دون تجربة تاريخية أجوف" [351]. إن هذا التعليل، برأينا، لا يجب أن يفهم في ظل موقف سجالي عابر فقط، بل من الضروري أن يفهم في إطار تجربة الفهم الفلسفية التي عاشها "ريكور" ذاته، وهو يستأنف التفكير في كبريات النصوص والأعمال الفلسفية، محتكما في كل حين إلى الحوار، لا كفضيلة أخلاقية وحسب، بل كمطلب فلسفي ضروري للفهم التاريخي، ومن ثم للتواصل التاريخي.

من هذا المنطلق آمن "ريكور" بقيمة التواصل على ضوء فعالية التاريخ، وهو الأمر الذي دفع "ريكور" إلى استعادة التفكير في التاريخ من منطلق الإيمان بجدوى خطاب التواصل.

---

[350] بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص323

[351] المصدر نفسه، ص 324

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع
فهرس الأعلام
فهرس المصطلحات
فهرس الموضوعات

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1/ المصادر باللغة العربية:

1. بول ريكور، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ج.م.ع،2001
2. بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر. فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002
3. بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، تر.وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2003
4. بول ريكور، نظرية المعنى: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، الدار البيضاء ـــ المغرب، بيروت ـــ لبنان
5. بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، تر. منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة،ط1، 2005
6. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، بيروت
7. بول ريكور، بعد طول تأمل، تر.فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006
8. بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ترجمة. فلاح رحيم و سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط 1، بيروت ـــ لبنان، توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتنمية الثقافية، طرابلس ـــ ليبيا 2006.
9. بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت ـــ لبنان، توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتنمية الثقافية، طرابلس ـــ ليبيا 2006.

10. بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت ــ لبنان، توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتنمية الثقافية، طرابلس ــ ليبيا، 2006

11. بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت ــ لبنان، توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتنمية الثقافية، طرابلس ــ ليبيا، 2009

12. "بول ريكور": " أنتظر النهضة"، حوار مع مجلة Autrement ، تر. هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد 65/64، جوان 1989، مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس

13. بول ريكور" ، الوجود والزمان والسرد، تحرير ديفيد وود ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، بيروت ــ لبنان، ط1، 1999

14. بول ريكور :" الحياة بحثا عن السرد" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي، ط1 ، 1999، الدار البيضاء ــ المغرب، بيروت ــ لبنان

15. بول ريكور: "كتابة التاريخ وتمثل الماضي"، ترجمة محمد حبيدة، مدارات فلسفية، العدد السادس، 2001، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط، المغرب

2/ المصادر باللغة الأجنبية:

1. Paul Ricœur, Histoire et vérité, éditions du Seuil, 1955,1964, 1967.
2. Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome I. L'intrigue et le récit historique, éditions du Seuil, 1983.
3. Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, La configuration dans le récit de fiction, éditions du Seuil,1984.
4. Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome III. Le temps raconté, éditions du Seuil, 1985.
5. Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, éditions du Seuil, 2000.
6. Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté II. Finiude et culpabilité, Paris,Aubier.1960.
7. Paul Ricœur, De l'interprétation. Essais sur Freud, Paris, Seuil, 1965.
8. Paul Ricoeur le conflit des intreprétations. Essais d'herméneutique, Seuil, 1969.
9. Paul Ricoeur , A l'école de la phénménologie, J.Vrin ,1986.
10. Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Le Seuil, 2000.
11. Paul Ricœur, Du texte à l'action, Le Seuil, 1986.
12. Paul Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Seuil, 1994.

13. Paul Ricoeur, La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de launay, Calmann-Lévy, 1995.

14. Paul Ricoeur, « Philosophie », in : Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, sous la direcion de Jacques Havet, Tome II,Unesco, Place de Fontenoy, Paris, 1978.

ثانيا: المراجع

1/ المراجع باللغة العربية:

1. إبراهيم (عبد الله) وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز العربي الثقافي، بيروت، ط2، 1996.
2. باراكلو (جفري) ، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
3. باسيل عون (مشير)، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، لبنان ط1، 2004.
4. طه (عبد الرحمان)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.
5. طه (عبد الرحمان)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، ط1، 2002.
6. طه (عبد الرحمان)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، ط1، 2005.
7. عبادة (عبد اللطيف)، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
8. العروي (عبد الله)، مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، ط3، 2007، بيروت (لبنان)، الدار البيضاء (المغرب).
9. غادمير (جورج هانس)، الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتويلية أساسية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، راجعه على اللمانية د. جورج كتورة، ط 1، 2007، طرابلس، ليبيا.
10. فوكو (ميشال)، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، لبنان ــ بيروت، ط 3، 2005.
11. قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.

12.كوزنز هوي (ديفيد)، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالة حامد، ط1، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ، بغداد، 2007.
13.لوغوف (جاك) وآخرون، التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
14.مارو (هنري إريني)، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مراجعة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
15.مانفريد (فرانك)، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، تر.عز العرب الحكيم، إفريقيا الشرق، 2003.
16.محمود صبحي (أحمد)، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994.
17.مرلو ــ بونتي (موريس)، المرئي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
18.هوسرل (إدموند)، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية،. مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط1، 2008.
19.ولد أباه (السيد)، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 2004.
20.يوسف (أحمد)، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار: المفاهيم والآليات، منشورات مختبر السيميائيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران، ط1، 2004.

2/ المراجع باللغة الأجنبية:

1. Aron (Raymond), Introduction à la philosophie de l'histoire .Essai sur les limites de l'objectivité historique, Gallimard, 1938
2. Aron (Raymond), la philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, J. Vrin , 1969
3. Aron (Raymond), Leçons sur l'histoire, Editions de Fallois, 1989
4. Balibar (Étienne), Besse (Guy), et alt., sur la dialectique, éditions sociales, Paris, 1977
5. Bloch (Marc), Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Armand Colin, Paris, 1949
6. Braudel (Fernand), La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, A.Collin, Paris, 1949
7. Braudel (Fernand), Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969
8. De Certeau (Michel)., « L'opération historique», in J. Le Goff, P. Nora, Faire l'histoire, tome 1, Gallimard, Paris, 1974
9. De certeau (Michel), L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975
10. Dray (William), Laws and explanation in History, London, Oxford University Press, 1957
11. Danto (Arthur), Analytical philosophy of History, Cambridge (England) University Press, 1965
12. Dosse (François), L'histoire en miettes, des « Annales » à « la Nouvelle histoire », Editions La Découverte, Paris, 1987
13. Dosse (François) , L'empire du sens,L'humanisation des sciences humaines , La Découverte, 1955 ; rééd. La Découverte/Poche, 1997
14. Dosse (François), Paul Ricœur, les sens d'une vie, Edition revue et augmentée, La Découverte/Poche, Paris, 2008
15. Febvre (Lucien), Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1953

16. Fränkel (Charles), « Explanation and interpretation in History », philosophie of science, article repris in Patrick Gardiner, Theories of History, New York, The Free Press, 1959.
17. Furet (François), L'atelier de l'histoire, science, Flammarion, Paris, 1982
18. Greisch (Jean), L'itinérance du sens, Ed.J.Million, Grenoble, coll. « Krisis », 2001
19. Guy Bourdé, Hervé Martin, Les écoles historiques, Editions du Seuil, 1997
20. Habermas (Jurgen), théorie de l'agir communicationnel, tome I, trad. Jean-Marc Ferry, Fayard, 1987
21. Hayden (White), Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.
22. Hegel, Science de la logique II, trad. P.J. Labrrière/G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981
23. Hegel, La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, Traduit par Kostas PAPAIOANNOU , Plon , 1965
24. Heidegger(Martin), Etre et Temps, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986
25. Heidegger (Martin), « Holderlin et l'essence de la poésie », trad. Henri Corbin, in : M. Heidegger, Approche de Holderlin, Traduit par Henri Corbin et Alts, Gallimard, « Classiques de la philosophie », 1962
26. Hempel (Carl G)., « The function of General Laws in History », The journal of philosophy 39, 1942; article repris in Patrick Gardiner, Theories of History, New York, The Free Press, 1959
27. Le Goff (Jacques), Pour un autre moyen âge. Temps, travail et culture en occident : Dix huit essais, Gallimard, 1977
28. Le Goff (Jacques), La nouvelle histoire, sous la direction de : Jacques Le Goff, RETZ CEPL, Paris, 1978
29. Le Goff (Jacques) et Nora (Pierre), « Faire l'histoire», 1.Nouveaux problèmes, Gallimard, 1974
30. Lepetit (Bernard), Les formes de l'expérience, Paris, Albin Michel, 1995
31. Marrou (Henri Irénée), De la connaissance historique, Editions du Seuil, 1954

32. Lyotard (François), La condition poste-moderne. Rapport sur le savoir, Editions de Minuit, Paris, 1979
33. Merleau-Ponty (Maurice), Signes, Editions Gallimard, Collection « Folio essais », 1960
34. Michel (Jean), « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur » in : Archives de philosophie 2004/4, tome 67.
35. Mongin (Olivier), Paul Ricœur, Paris, Seuil, 1994
36. Morin (Edgar), Lefort (Claude) et Castoriadis (Cornelius), Mai 1968, la brèche, 2e ed, 1988, Bruxelles, Complexe
37. Morton (G.White) , « vers une philosophie analytique de l' histoire » , dans :L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, Tome premier , la philosophie américaine , Dir. Marvin Farber , PUF, 1950
38. Nietzsche (Frederick), Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduit par Henri Albert, Flammarion, Paris, 1988
39. Prost (Antoine), Douze leçons sur l'histoire, Editions du Seuil, Février 1996
40. Kermode (Frank), T he sens of an Ending, Studies in the theory of Fiction, Londres, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966
41. Roncière (Jacques), Les noms de l'histoire, Paris, Le Seuil, 1992
42. Théodore Litt, Introduction à la philosophie, trad. par PH. Muller, P.Barblan et Y.Robert, Editions L'âge d'homme, 1983
43. Veyne (Paul), Comment on écrit l'histoire, augmenté de « Foucault révolutionne l'histoire », Paris, Ed. du Seuil, 1971
44. Von Wright (Georg Henrik), Explanation and Understanding, Londres, Routledge and Paul Kegan, 1971
45. Wahl (Jean), tableau de la philosophie française, Gallimard, 1962
46. Wahl (François), «La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme » dans : Qu'est-ce que le structuralisme, Seuil, 1973
47. Walter (Benjamin), « Le narrateur », trad. Fr. Maurice de Gandillac, in : Rastelli raconte, et autres récits, Editions du Seuil, Paris, 1987

ثالثا: المقالات

1/ باللغة العربية:

1. "بوقاف (عبد الرحمن)": "منزلة الخطاب التاريخي في الفلسفة التحليلية المعاصرة" ضمن أعمال ملتقى حول الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، 2002/05/22، إشراف مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة السانيا، وهران، ط 1، 2004، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران ، الجزائر
2. التريكي (فتحي)" "بول ريكور فيلسوف الغيرية"، أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، القاهرة
3. ري (جوناثان): "السرد والتجربة الفلسفية" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1999
4. لزرق(عزيز):"نقد النزعة الاسكاتولوجية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، رقم 107،10، 1998، مركز الإنماء القومي، بيروت
5. "لوبلان (كاتي)": "لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني". ترجمة عاشور فني، مجلة أيس، العدد الثاني، السداسي الأول 2007، القبة، الجزائر
6. "نجيب الدين (عدنان)": "بول ريكور من الفينومينولوجيا إلى التأويلية"، مجلة فلسفات معاصرة، العدد الثاني، ط 2008،1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت
7. "هويسمان (دوني)" : "موضوع التواصل وعوائقه. مقاربة فلسفية" في: "التواصل: نظريات ومقاربات"، ترجمة: عز الدين الخطابي و زهور حوتي. تصدير: عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، ط1، 2007، الدار البيضاء، المغرب.
8. "هيدن (وايت)": "ميتافيزيقا السردية: الزمان والرمز في فلسفة التاريخ عند ريكور" وكذلك "جوناثان ري": "السرد والتجربة الفلسفية" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999،الدار البيضاء، بيروت.

2/ باللغة الأجنبية:

1. Bédérida (François), «Lapratique historienne : dialectique passé/présent » dans: L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1995.
2. Bédarida,(François), « Postface de : L'histoire et le métier d'historien en France :1945-1995 », Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris,1995.
3. Besse (Guy), « Dialectique et révolution » dans : E. Balibar, G.Besse et Alts, sur la dialectique, éditions sociales, Paris, 1977.
4. Caze neuve (Jean), Les pôles de la communication, in : L'univers philosophique, 2è éd., PUF, 1991.
5. Chartier(Roger), « Philosophie et histoire: un dialogue » in: L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1995.
6. De Certeau (Michel), « L'histoire, science et fiction » dans : Le genre humain 7-8. La vérité, Editions Complexe, printemps-été 1983.
7. Domenico (Jervolino), « Ricœur et la pensée de l'histoire : Entre temps et mémoire », Labyrinthe, Vol.2, hiver 2001.
8. Dosse (François), « Le moment Ricœur » in : Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 69, janvier-mars 2001.
9. Ewald (François), « Paul Ricœur », in : Magazine littéraire, n0 390, septembre 2000, Paris.
10. Foessel (Michael), Mongin (Olivier), « Aux frontières de la philosophie », in : La pensée Ricœur, Esprit, n° 323, mars-avril 2006.
11. Foessel (Michael), Mongin (Olivier), « La pensée Ricoeur. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur », in : La pensée Ricœur, Esprit, n° 323, mars-avril 2006.
12. Johann(Michel), « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur » in : Archives de philosophie, 2004/4, tome 67.

13. Muller (Bertrand), « Au risque de Ricœur », in : L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur, dir. B.Muller, Payot Lausanne, 2005.
14. Pomian (Krzysztof), « La crise de l'avenir », Le Débat, n°7, 1980 .
15. Thomasset (Alain) , « Paul Ricoeur. Philosophe de la rencontre », in Etudes 2005, 7-8, Tome 403, p. 5-8.
16. Vigne (Eric), « Le temps de l'histoire en question », in : Vingtième Siècle. Revue d'histoire, Volume 6, Numéro1, 1985.
17. Vigne (Eric), « Penser l'Histoire », in Magazine littéraire, No 390, Septembre, 2000.
18. Vigne (Eric), « Accords et désaccords avec les historiens », in La pensée Ricoeur, Esprit, n° 323, mars-avril 2006.

رابعا: المجلات والدوريات العلمية

1/ باللغة العربية:

1. أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، القاهرة.
2. مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 65/64، جوان 1989، مركز الإنماء القومي، بيروت.
3. مجلة الفكر العربي المعاصر، رقم 107/106، 1998، مركز الإنماء القومي، بيروت.
4. مجلة أيس، العدد الثاني، السداسي الأول، 2007، القبة، الجزائر.
5. مجلة فلسفات معاصرة، العدد الثاني، ط 1،2008، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت.
6. منشورات عالم التربية، ط1، 2007، الدار البيضاء، المغرب.
7. مدارات فلسفية، العدد السادس، 2001، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط، المغرب.

2/ باللغة الفرنسية:

1. Revue Esprit, n° 323, mars-avril 2006.
2. Le genre humain 7-8. La vérité, Editions Complexe, printemps-été 1983.
3. Labyrinthe, Vol.2, hiver 2001.
4. Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 69, janvier-mars 2001.
5. Vingtième Siècle. Revue d'histoire, Volume 6, Numéro1, 1985.
6. Magazine littéraire, n0 390, septembre 2000, Paris.
7. Archives de philosophie, 2004/4, tome 67.
8. Le Débat, n°7, 1980 .

خامسا: الموسوعات والقواميس والمعاجم

1/ باللغة العربية:

الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف م. روزنتال و ي. يودين، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1980، بيروت.

2/ باللغة الأجنبية:

1. Abel (Olivier), Porée (Jérôme), Le vocabulaire de Paul Ricœur, Ellipses, Paris, 2009.
2. Durozoi (Gérard) & Roussel (André), Dictionnaire de philosophie, Nathan, Paris, 1987.
3. Godin (Christian), Dictionnaire de philosophie, Librairie Arthème Fayard/Editions du Temps, 2004.
4. Jacob (André), Encyclopédie philosophique universelle, les Notions, TI, PUF, 1998.
5. Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976.

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

– ج –

– د –

– ر –

ــ س ــ

ــ ش ــ

ــ ع ــ

ــ غ ــ

ــ ف ــ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

فهرس المصطلحات

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

– ج –

– ح –

– خ –

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

– ن –

– هـ –

– و –

فهرس الموضوعات

القسم الثاني

الفصل الثالث:

الفصل الرابع:

الفهارس

ملحــق

Bio-bibliographie générale de Paul Ricoeur

Repères biographique :

1913 : le 27 février, Jean, Paul, Gustave Ricœur naît à Valence (Drôme), de Jules Ricœur et de Florentine Favre. Septembre: mort de sa mère

1915 : Son père meurt lors de la bataille de la Marne.Paul et sa sœur Alice sont recueillis par leurs grands-parents paternels. Ils seront élevés par Adèle,sœur cadette de leur père.

1920-1930 : Ricœur, «pupille de la nation», poursuit des études au lycée de Rennes.

1933 : Il obtient sa licence ès lettres à l'Université de Rennes.

1933-1934 : Ricœur est Professeur au lycée de garçons de Saint-Brieuc. Rédaction d'un Diplôme d'études supérieures consacré à la question de Dieu chez Lachelier et Lagneau.

1935 : Il est reçu à l'agrégation de philosophie.Ricœur fréquente les «vendredis» organisés par Gabriel Marcel et commence à s'intéresser à la phénoménologie de Husserl. Il écrit ses tout premiers articles dans la revue protestante Terre nouvelle. Il rencontre André Philip,futur élu du Front populaire. Alice, sa sœur, meurt de la tuberculose. Mariage avec Simone Lejas, à Rennes.

1936-1937 : Service militaire.

1939-1945 : Ricœur est mobilisé en tant qu'officier de réserve à Saint-Malo. Fait prisonnier, il est envoyé en Poméranie orientale, dans les camps de Gross-Born puis d'Arnswalde. Il rencontre Mikel Dufrenne dans l'Ofl ag II D, et entame la traduction des Ideen de Husserl.

Mai 1945 : Retour à Paris, puis départ pour le Collège international cévenol au Chambon-sur-Lignon. Publication avec Mikel Dufrenne, de Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.

1945-1947 : Enseignement au Collège cévenol, poste de recherche au Cnrs.

1948 : Ricœur est nommé à l'Université de Strasbourg, où il demeurera jusqu'en 1956. Publication de Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe.Rencontre avec Emmanuel Mounier, fondateur de la revue Esprit.

1950 : Publication de Philosophie de la volonté I : Le Volontaire et l'Involontaire, sa thèse d'État. Publication de la traduction des Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl, entamée à l'Ofl ag. Début de collaboration à la revue Christianisme social.

1956 : Élu à la Sorbonne, Ricœur emménage aux Murs-Blancs à Châtenay-Malabry, lieu communautaire choisi par Emmanuel Mounier.Événements de Hongrie. Ricœur réagit dans «Le paradoxe politique» (Esprit).

1960 : Publication de Philosophie de la volonté II : L'Homme faillible et de La Symbolique du mal. Ricœur conteste fermement la politique de guerre et de répression en Algérie. Perquisition aux Murs-Blancs.

1963 : Dialogue avec Lévi-Strauss dans Esprit. Premières confrontations avec le structuralisme. 1965 : Publication de De l'interprétation : Essai sur Freud.

1966 : Ricœur rejoint Mikel Dufrenne à l'Université de Nanterre.

1969 : Élu Doyen de Nanterre (assisté de René Rémond), il doit faire face à une contestation estudiantine de plus en plus radicale. Il démissionne le 9 mars à la suite de l'intervention de la police sur le site de l'Université. Publication du Confl it des interprétations.

1970-1973 : Il enseigne à l'Université de Louvain, en Belgique. Puis réintégre le département de philosophiede Nanterre où il achèvera sa carrière universitaire française.Parallèlement, il est nommé professeur à l'Université de Chicago et occupe la chaire John-Nuveenà la Divinity School, où il succède au théologien Paul Tillich.Cet enseignement américain se prolongera jusqu'en 1992.

1975 : Publication de La Métaphore vive.

1983-1985 : Publication de la trilogie Temps et Récit.

1986 : Ricœur est invité aux Gifford Lectures, en Écosse, qui donnent naissance à Soi-même comme un autre, publié en 1990. Disparition d'Olivier, son fils.

1988 : Décade de Cerisy en l'honneur de Paul Ricœur (dirigée par Jena Greisch et Richard Kearney).

1995 : Publication de La Critique et la Conviction, livre d'entretiens.

1997 : Disparition de Simone Ricœur, sa femme.

1999 : Ricœur plaide en faveur de la création d'une cour civique et d'une pluralisation des institutions judiciaires au procès du sang contaminé.

2000 : Publication de La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli.

2004 : Publication de Parcours de la reconnaissance.

Principaux Livres :

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence [en collaboration avec Mikel Dufrenne, préfacé par Karl Jasper] Le Seuil, Paris, 1947, rééd. 2000

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe Éd. du Temps présent, Paris, 1948

Philosophie de la volonté Tome I. Le Volontaire et l'Involontaire Aubier, Paris, 1950; rééd. 1988

Tome II. Finitude et Culpabilité [regroupe L'Homme faillible et La Symbolique du mal, Aubier, 1960] Aubier, Paris, 1988

De l'interprétation. Essai sur Freud, Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1965

La Métaphore vive, Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1975; rééd. coll. «Points Essais»

Temps et Récit, Tome I. L'Intrigue et le récit historique Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1983; rééd. coll. «Points Essais», 1991

Tome II. La Configuration dans le récit de fi ction Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1984; rééd. coll. «Points Essais», 1991

Tome III. Le Temps raconté Le Seuil, Paris, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1985; rééd. coll. «Points Essais»

Le Mal. Un Défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, coll. «Autres temps», Genève, 1996

Soi-même comme un autre, Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1990; rééd. coll. «Points Essais», 1996

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle Éd. Esprit, coll. «Philosophie», Paris, 1995

L'Idéologie et l'Utopie Le Seuil, coll. «La Couleur des idées», Paris, 1996

Penser la Bible,[en collaboration avec André LaCocque] Le Seuil, coll. «La Couleur des idées», Paris, 1998; rééd. coll. «Points Essais», 2003

La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris,2000; rééd. coll. «Points Essais», 2003

Parcours de la reconnaissance. Trois études, Stock, coll. «Les Essais», Paris, 2004

***Recueils d'articles** :*

Histoire et Vérité, Le Seuil, coll. «Esprit», Paris, 1955; rééd. coll. «Points Essais», 2001.

Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique, Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1970

Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II ,Le Seuil, coll. «Esprit», Paris, 1986; rééd. coll. «Points Essais», 1998

À l'école de la phénoménologie, Vrin, Paris, 1986; rééd. 2004

Lectures Lectures I. Autour du politique [sur Hegel, Hannah Arendt, Éric Weil, John Rawls, Jürgen Habermas…] Le Seuil, Paris, 1991; rééd. coll. «Points Essais», 1999

Lectures II. La Contrée des philosophes, [sur Jean Nabert, Gabriel Marcel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger…] Le Seuil, Paris, 1992; rééd. coll. «Points Essais», 1999

Lectures III. Aux Frontières de la philosophie [sur la philosophie de la religion chez Kant et Hegel, sur l'herméneutique biblique] Le Seuil, Paris, 1994 Le Juste ,Éd. Esprit, Paris, 1995

Le Juste II, Éd. Esprit, Paris, 2001

L'Herméneutique biblique, Cerf, Paris/Saint-Maurice, 2001

***Entretiens :** .*

La Critique et la Conviction, Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay Calmann-Lévy, Paris, 1995.

Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle, Entretiens avec Jean-Pierre Changeux, Odile Jacob, Paris, 1998 ; rééd. coll. «Poches Odile Jacob»,2000

Études consacrées à PaulRicœur :

Ouvrages.

Abel Olivier ,Paul Ricœur. La Promesse et la règle, Michalon, coll. «Le Bien commun», Paris, 1996

Bouchindhomme Christian, Rochlitz Rainer (sous la dir. de), «Temps et Récit» de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris, 1990

Dosse François, Paul Ricœur. Le Sens d'une vie, La Découverte, Paris, 1997; rééd. coll. «La Découverte poche», 2001

Greisch Jean, Paul Ricœur. L'Itinérance du sens, Éd. J. Million, coll. «Krisis», Grenoble, 2002.

(sous la dir. de Greisch Jean, Kearney Richard) Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique, [actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1988] Cerf, Paris, 1991

Jervolino Dominico, Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine. [avec, en appendice, «Lectio Magistralis», inédit de Paul Ricœur] Ellipses, coll. «Philo», Paris, 2002.

Mongin Olivier, Paul Ricœur, Seuil, coll. «Les Contemporains», Paris, 1994; rééd. coll. «Points Seuil», 2002.

Revues :

«Paul Ricœur» Esprit, nº 7-8, Paris, 1988.

«Paul Ricœur. Morale, histoire, religion. Une Philosophie de l'existence» Magazine littéraire, nº 390, Paris, septembre 2000

«Paul Ricœur» [sous la dir. de Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi] Cahiers de l'Herne, Éd. de l'Herne, Paris, 2004